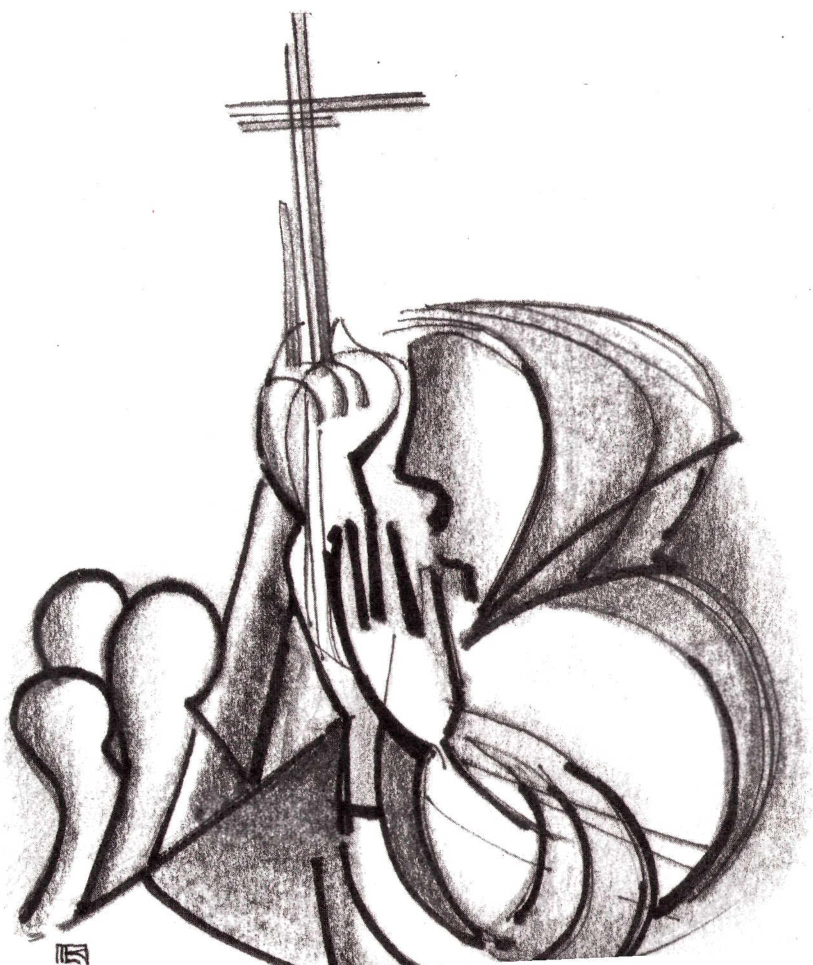
Angel Santos, S. J.

TEOLOGIA SISTEMATICA DE LA MISION



Con la colaboración de las Obras Misionales Pontificias de España

Angel Santos Hernández, S. J.

Teología sistemática de la misión

Progresiva evolución del concepto de misión



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1991

Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 1.617-91.

ISBN 84 7151 737 X

Introducción

La misionología como disciplina propia teológico-eclesiástica

Buen camino pudo hacer la misionología desde 1909, año en que comenzó su sistematización propia entre los católicos, hasta alcanzar un puesto propio entre las disciplinas teológico-eclesiásticas [1].

Por eso mismo, en la década de los años 30 pudo contar con sendas Facultades autónomas en las Universidades Romanas, Gregoriana y Urbaniana. Habían perdido los que querían integrar su doctrina dogmática en la teología general, y su historia en la historia general eclesiástica.

Era una nueva ciencia, que necesitaba transmitirse a los eruditos, en las Facultades correspondientes, y a los sacerdotes y seminaristas, en los seminarios, al tiempo que estudiaban la teología, para que luego la transmitieran éstos, a su vez, a todos los fieles. Dentro de los seminarios podría tratarse en cursos misionológicos propiamente tales, o en el decurso de una de las disciplinas teológicas, donde tuvieran incidencia tales doctrinas. En todo caso, se veía como doctrina necesaria en toda formación sacerdotal.

Y ¿cómo hacer llegar esa formación misional a todo el pueblo fiel? Mucho contribuían ya a ello los libros y las revistas, los congresos y las conferencias. Pero quizás el medio mejor fuera el de

[1] Metodio da Nembro, *Teologia Missionaria:* «La moderna missionologia ha fatto parecchio cammino acquistandosi il diritto de citadinanza tra le discipline ecclesiastiche e costituendosi un notevole patrimonio di dottrina:» L'Osservatore Romano, 7-5-1960, 3.

imbuir esa idea en el clero, pues de él habían de recibir los fieles su formación religiosa. Y al clero se llegaría mejor, si esa idea se le imbuía en los años de sus estudios, y en los libros manuales de teología, durante su formación en el seminario y en los escolasticados religiosos. Esa formación le quedaría ya para toda la vida.

Para eso precisamente, el cardenal B. J. Alfrink creaba una comisión de teólogos de ambos cleros, encargada de examinar la cuestión. Después de haber recibido las sugerencias hechas por no pocos teólogos holandeses, publicaba dicha comisión un folleto sobre los resultados conseguidos [2].

Su interés metodológico era grande, pues exponía la forma de incluir la idea misional en los diferentes tratados de la teología dogmática.

¿Qué sería mejor? ¿Darle más amplitud en el tratado de *La Iglesia*, o darle cabida en cada uno de los tratados en que puede tener lugar la idea misional y universalista?

La comisión dio, a este respecto, la siguiente respuesta: Que era mejor hacerlo en *cada tratado*, pues cada uno de ellos tiene proyecciones universalistas, y porque así sería más habitualmente recordada la idea misionera. Pero el tratado de *La Iglesia* debería tener una mayor amplitud misionológica. ¿Y qué podría sugerirse para cada tratado en particular?

En el tratado *De vera religione* podría exponer cada profesor los valores de salvación que pueden encontrarse en aquellos que no pertenecen a la Iglesia verdadera, como el votum baptismi, la fe implícita, los ritos no-cristianos. Luego, una teología de las religiones, no una mera descripción de una u otra, ni una filosofía de las religiones, ni una fenomenología de las mismas, sino una teología, esto es, un juicio sobre ellas, según las fuentes de la revelación. Hay otras religiones, y es menester conocer qué sentido tienen, qué significación poseen ante los ojos de Dios.

En el tratado *De revelatione* habría dos enfoques distintos: a) una revelación, y por tanto una comunicación sobrenatural de Dios fuera del cristianismo y del judaísmo, y b) una relación de los mitos no cristianos con la revelación divina sobrenatural. Podrían estudiarse, y apreciar mejor, las tradiciones religiosas de los no cristianos, y su integración posible en el cristianismo.

[2] *Organische inbouw van de missiegedachte in de dogmatische theologie:* Missiewerk (1960) 32-52.

En el tratado *De Deo uno,* la voluntad salvífica universal, estudiada no sólo en sí misma, sino también en su desarrollo en la historia de la salvación. Podría verse cómo se desarrolla ese universalismo ya en los libros del Antiguo Testamento, sobre todo en los Profetas, Sapienciales, Job, Rut, Tobías, etc. Y el libro de Jonás, que es universalista por excelencia. El monoteísmo cristiano y el monoteísmo de otras religiones primitivas, como las del hinduismo, mahometismo, etc.

En el tratado *De Deo creante et elevante*, dando a conocer las diversas cosmogonías, tanto las orientales que podrían ayudar a comprender mejor el género literario del Génesis, como los «mitos de creación» propios de todos los pueblos no cristianos, con los que tendrían que vivir, y convivir, los misioneros. El tema del pecado original, y sus equivalentes en otras cosmogonías.

El tratado *De Verbo incarnato* merecía una atención especial, pues el Verbo encarnado debería aparecer, ante todo, como el Hijo de Dios que revela al mundo la realización de la voluntad salvífica universal de su Padre. El interés, a veces exclusivo, de Jesús por los judíos es puramente temporal. Su realeza y su sacerdocio son universales, y lo mismo el mensaje que a todos dirige con su palabra. El universalismo aparece en todas las manifestaciones del Verbo encarnado. Son de interés también las figuras de salvadores y de encarnaciones, como los avatares indios, de las distintas religiones no cristianas.

En el tratado *De Ecclesia* es donde mejor podría entrar el aspecto misional. El particularismo inicial se convierte muy pronto en universalismo total. Su esencia misma la lleva a su dinamismo y pleroma universal. La Iglesia es el órgano de la voluntad salvífica universal. Su misión da el sentido profundo de la actividad particular de las misiones. Y su unidad universal explica lo esencial de los motivos misioneros. La misma vida de la Iglesia es un testimonio de su preocupación por el universalismo misionero. Por eso, la jerarquía lo había suscitado y mantenido siempre. También los seglares están llamados a este quehacer. De ahí la importancia del laicado misionero. La universalidad de la Iglesia implica su plena independencia de todo particularismo legítimo de la sociedad temporal, como el nacional, el social, el político, el económico, el racial, o el lingüístico, etc., y explica su capacidad radical de respetar todas las culturas, en el sentido de que puede integrar los dogmas y los ritos cristianos en todas las formas compatibles con la significación esencial de ellos.

En el tratado *De sacramentis,* las relaciones entre los ritos cristianos y la predicación del evangelio, y la *eficacia* de esta predicación, en contraposición con la de los sacramentos. La significación teológica de los ritos no cristianos, que pudieran ser quizás una expresión del *sacramentum in voto.* Luego, las relaciones posibles entre nuestros sacramentos y sus ritos propios: nuestro bautismo y su integración, nuestra confirmación y su iniciación, nuestra eucaristía y sus banquetes cultuales, nuestra penitencia y determinados ritos de confesión no cristianos, entre nuestro matrimonio sacramental y sus costumbres relativas al matrimonio. En fin, los sacramentales nuestros, que, con prudencia, podrían tener una gran cabida y aplicación en las misiones.

En el tratado *De gratia* entra el tratado de la predestinación divina en general. Y en el aspecto de la *espiritualidad,* es interesante el estudio de la significación real y teológica de las distintas místicas no cristianas.

En el tratado *De novissimis* podrían señalarse las concepciones no cristianas relativas al cielo, al infierno, al limbo, al purgatorio, difuntos, metempsícosis, etc. Las relaciones existentes entre la predicación evangélica y el Anticristo y la venida del Señor.

Eran las sugerencias que podrían aprovechar los profesores de teología general en sus diversos tratados, donde cabe muy bien la misionología [3].

De todos estos temas dogmáticos, en su relación con la misionología, hablamos en buena parte en el vol. VI de esta colección misionológica, con el título de *Salvación y paganismo,* y a él remitimos su estudio particular. Es lo que podría llamarse la *Teología dogmática misionera.*

Ahora tratamos de otro aspecto más especificativo y particular, de su *sistematización* propia como ciencia autónoma, aunque siempre integrada, como no podía ser menos, en la misma teología general. Es lo que intentó la nueva ciencia apenas asomada a los albores de su existencia, conquistándose, como decía Metodio da Nembro, un derecho de ciudadanía entre las diversas disciplinas eclesiásticas, con su propio patrimonio doctrinal.

Pero, no sin incertidumbres, ni dudas, ni reflexiones, ni desbandadas, mientras quedaba abierto el problema de una teología

[3] Gustave Thils, *L'idée missionnaire dans l'enseignement de la Théologie Dogmatique:* EphThLov 36 (1960) 478-481.

misionera propia. De ahí las *diversas escuelas* que pretendían explicarlo o justificarlo, a su modo, como lo recordaba André Seumois en 1947 [4].

Durante todo este tiempo, van haciéndose esfuerzos, por parte de los misionólogos, para dar un cuerpo y un rostro propio a una construcción doctrinal en sus primeros tanteos, que pusieran en su justa luz todo el organismo misionero. Era la propia teología general la que debería fijar definitivamente el sentido de la misión y sus causas, la material, la formal, la eficiente y la final; y los principios de sus normas de actuar, pues, evidentemente, una base teológica doctrinal, concreta y segura, era cada vez más necesaria para la nueva misionología.

Había que analizar todas aquellas disciplinas teológicas en las que se revelaban aspectos misionológicos o misioneros, como los aspectos dogmáticos, ya enunciados, y, en su plano más *práctico,* en torno a temas como éstos: una metodología formativa del misionero, la pastoral y la cooperación misionera y las relaciones entre las misiones y la Acción Católica, por ejemplo; el problema de la inculturación, o inserción en la Iglesia universal, de culturas particulares extrañas a ella; la constitución de Iglesias particulares autóctonas, etc. Temas que iban desarrollando poco a poco diversos autores en sus estudios y artículos especializados en revistas de alcance misionero.

En esta incesante indagación para sistematizar una teología misionera específica, fueron apareciendo las diversas escuelas, que lo enfocaban, y lo explicaban, a su modo, aunque no de forma completa y definitiva ninguna de ellas. Era un primer despertar de la misionología como ciencia, que iría haciendo su camino a través de su existencia, hasta la confección del decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II, y posteriores documentos pontificios al respecto, después del Concilio.

De todas estas escuelas hablaremos a continuación, como primeros balbuceos sistematizados de la nueva ciencia: de la escuela *alemana*, con Schmidlin; de la *española,* con el cardenal Benlloch y el P. Zameza; de la *belga,* con los PP. Lange y Charles, y de la *francesa*, con autores como Glorieux, De Lubac, Perbal, etc., siguiendo un orden cronológico de aparición. Eran las primeras

[4] André Seumois, *Vers une définition de l'activité missionnaire:* Neue Zeit-Missionsw (1947) 161-178; 254-261; (1948), 1-16, y *L'Evolution de la Théologie missionnaire au XX siècle:* Scientia missionum ancilla, 54-65.

naciones, con sus respectivas escuelas, que comenzaban a preocuparse de una misionología propia moderna. En todo caso, cada una de ellas prestaba su propia colaboración en el modo de presentar sus esquemas.

¿Cuál debería ser el *punto de partida* necesario para formar todo un cuerpo orgánico de doctrina, que justificara la misión, y la situación, al mismo tiempo, en su propia esfera particular de valor y de urgencia? De ahí los diversos tanteos en las diversas escuelas.

El alemán Schmidlin, juntamente con varios de sus discípulos, establecía como base fundamental el principio de la *voluntad salvífica de Dios* respecto a todos los hombres, acudiendo a determinadas doctrinas teológicas que tocaban el tema misionero. El P. Charles, como principal exponente de la escuela belga, partía del concepto de *plantación* o *implantación* de la Iglesia, que retenía como objeto formal del tratado de una teología de las misiones, y del que fluían numerosas cuestiones relativas a la expansión universal de la Iglesia. El oblato Alberto Perbal, aun reteniendo la plantación de la Iglesia como tema central para una construcción teológica misionera, se remonta a tiempos atrás, fijando como punto de partida la noción dogmática de la *misión de Cristo redentor* y fundador de la misma Iglesia. Otros autores como el Dr. Parente pretendían desarrollar y subrayar la relación entre la misión de la Iglesia, continuadora de la obra de Cristo, y la procesión eterna e inmanente del Verbo, del Padre; tema familiar a los santos padres, y dogmáticamente más atrayente, en cuanto proyectaba una luz divina sobre el drama, aun así profundamente humano, de las misiones católicas, poniendo de relieve el elemento más interior y trascendente del que deberá manar su carácter de necesidad y de universalidad.

Los españoles, finalmente, con Benlloch y Zameza harían prevalecer el concepto y valor del *Cuerpo Místico de Cristo,* que trasciende la visión distinta de la misión de Cristo y de la Iglesia, para referir en el plano teológico el concepto de homogeneidad y de unidad de la misma misión, vista en los miembros y en la cabeza.

Todavía podrían recordarse otros puntos de partida diversos, como el del P. Omaechevarría, que apunta al *testimonio de Cristo,* que considera él como objeto formal de la teología misionera; o el del P. Danilo Catarzi, que prefiere referir el problema misionero a las diversas *misiones trinitarias,* como primera explicación de vida en el *mundo angélico* en el cielo, y en la *tierra* en el jardín del Edén,

y ambos contrariados con su pecado específico; y luego en las sucesivas misiones del Verbo y del Espíritu Santo, que se resuelven y terminan en Cristo y en la Iglesia.

Cada postura especulativa tenía su peso, evidentemente, pero ninguna de ellas llegaba a una estructuración completa misionera. Se notaba, entre los misionólogos que trataban de estructurar una misionología específica, una triple vía que podría resumirse así:

– que era mejor mantenerse fieles al orden seguido por la *dogmática general*, señalando en cada tratado teológico aquellas cuestiones particulares que se referían directamente a las misiones. Era la propuesta de aquellas sugerencias hechas por la comisión nombrada al caso por el cardenal holandés Alfrink;

– la que, siguiendo un criterio más lógico y espontáneo, aunque no falto de dificultades, trataba de definir la ciencia misionera a través de las cuatro *causas* de los escolásticos: la *material*, la *formal*, la *eficiente* y la *final*; y era la orientación seguida por las diversas escuelas;

– la que proyectaba y, de hecho, presentaba *soluciones intermedias*, tratando de eliminar la fragmentariedad de la primera tendencia, y dando, al mismo tiempo, al tema un desarrollo más concreto, claro e integral de la segunda, aunque sin forzar demasiado la coherencia en la distribución de los distintos argumentos que utilizaba.

Cada una de estas orientaciones tiene sus méritos y sus deméritos, y no es fácil una solución del problema, que ha de tener en cuenta la logicidad, la claridad y la complección, en la focalización y distribución de los diversos argumentos [5].

Comenzamos pues con la exposición de las diversas escuelas mencionadas, exponiendo primero la línea conducente de cada una, y haciendo luego un estudio comparativo de todas ellas.

[5] Metodio da Nembro: L'Osservatore Romano 7-5-1960, 3.

Bibliografía general

Ahonen, L. K., *Missions Growth as a New Missiological Discipline,* 1987.

Allan, Roland, S. J., *W. Clark. A vision of Foreing Mission.* London 1938.

Allen, Geoffrey Francis, *The Theology of Missions.* Philadelphia 1945.

Amstutz, J., *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission.* Freiburg 1972, 127 p.

Andersen, Rufus, *Foreing Missions. Their relations and their claims.* New York, vols. I-III.

Anderson, G. H.-Stransky, Th. F., *Crucial Issues in Mission Today.* New York 1974-1975, vols. I-II.

Baker, A. G., *Christian Mission and a new Culture,* 1934.

Bassham, R. C., *Mission Theology (1948-1975). Years of Worlwide Creative Tension, Ecumenical Evangelical and Roman Catholic.* Passadena 1979, 434 p.

Bertini, U., *Le missioni in rapporto con le science sacre.* Milano 1934.

Beyerhaus, P., *Die selbständing der jüngern Kirchen als missionarische Problem.* Wuppertal-Barmen 1966.

Beyerhaus, P., *Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze und Dokumente.* Bad Liebenzell 1987, XI-316 p.

Bliss, E. M., *The Missionary Enterprise.* New York 1932.

Boberg, J.-Scherer, A. (ed.), *Mission in the 70s. What Direction.* Chicago 1972, 208 p.

Bockmühl, K., *Was heisste heute Mission?* Basel 1974, 192 p.

Burcle, H., *Missionstheologie.* Stuttgart 1979, 192 p.

Buss, E., *Die christliche Mission. Ihre principielle Berechtigung und praktische Durchführung.* Leiden 1876.

Carminati, C., *Il Problema missionario. Manuale di Missionologia,* I. *Principi e aspetti dottrinali.* Roma 1941, XXI-476 p.

Caron, R., *Apostolatus missionariorum per universum mundum.* Paris ²1659.

Catarzi, Danilo, *Lineamenti di Dommatica Missionaria.* Parma 1958.

Catarzi, Danilo, *Teologia delle Missioni Estere.* Roma 1958, 367 p.

Champagne, J. E., *Manuel d'Action Missionnaire.* Ottawa 1948, 843 p. (en inglés: *Manual of Missionary Action.* Ottawa 1948, 748 p.).

Chappoulie, Mons., *Perspectives missionnaires.* Paris 1957.

Charles, Pierre, S. J., *Les Dossiers de l'Action Missionnaire. Manuel de Missiologie.* Louvain ²1938-1939 (en español: *Los «Dossiers» de la Acción Misionera. Manual de Misionología.* Bilbao 1953, 423 p.).

Charles, P., *Missiologie. Etudes. Conférences,* I. Louvain 1939, 309 p.

Clark, F. X., *The Purpose of Missions.* New York 1948.

Colzani, G., *La Missionarietà della Chiesa.* Bologna 1975.

Collet, G., *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.* Mainz 1984, 308 p.

Comblin, J., *The Meaning of Mission. Jesus, Christians and Wayfaring Church.* Maryknoll, New York 1977, VI-142 p.

Cracco, P. A., *Breve Corso di Missionologia.* Padova 1964, 317 p.

Cust, R. N., *Notes on Missionary Subjects.* London 1888, vols I-II.

Daniélou, J., *Le Mystère du salut des nations.* Paris 1948.

Dewailly, L. M., *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité.* Paris 1960.

Dhavamuni, Mariasusi, S. J. (ed.), *Prospettive di Missiologia oggi.* Roma 1982, 418 p.

Dianish, S., *Iglesia y Misión.* Salamanca 1988, 288 p.

Dolesh, D. J., *Theology of Mission in Light of Church as Sacrament: The Problematic arising from Vatican II.* Washington 1978, 331 p.

Donald, S.-Stuhlmüller, C., *The Biblical Foundations for mission.* New York 1983, XII-371 p. (en español: *Biblia y misión.* Verbo Divino, Estella 1985).

Dunn Em, J., *Missionary Theology. Foundations in Development.* Lanham 1980, 395 p.

Dyroff, Adolf, *Die Mission in Lichte der philosophischen Betrachtung.* Aix-la-Chapelle 1918.

Esquerda, J., *Espiritualidad misionera.* Ed. Católica, Madrid 1982, 347 p.

Esquerda, J., *Teologia della evangelizzazione.* Roma 1980.

Freitag, Anton, SVD, *Mission and Missionswissenschaft.* Kalderkirchen 1962, 136 p.

Freitag, A., *Die Neue Missionsära.* Steyl 1953.

Fries, H.-Köster, F., *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit.* St. Ottilien 1984, vols. I-II.

García Ehud, Marques, *Uma teología biblica de Missôes,* 1987, 436 p.

Gensichen, H. W., *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission.* Gütersloh 1971, 288 p.

Goucher, John F., *The Growth of the Missionary Concept.* New York 1911, 292 p.

Grasso, Em., *Fondamenti di una spiritualità missionaria secondo le opere di Dom Divo Barsotti.* Roma 1986, 301 p.

Graul, K., *Ueber die Stellung und Bedeutung der christlichen Mission in Ganzem der Universitätswissenschaften.* Erlangen 1864.

Grentrup, Th., *Jus Missionarium.* Steyl 1925.

Hacker, P., *Theological Foundations of Evangelization.* Sankt Augustin 1980, 100 p.

Hartenstein, K., *Die Mission als theologisches Problem.* Berlin 1933.

Henry, A. M., *Esquisse d'une nouvelle théologie de la mission.* Paris 1959.

Hoekendijk, J. C., *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft.* München 1967.

Hoekendijk, J. C., *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft.* Stuttgart-Berlin 1964.

Hoffmann, Roman, *Pioneer Theories of Missiology.* Washington 1960.

Jetté, Ferdinandus, *Qu'est-ce que la Missiologie? De l'unité scientifique en Missiologie.* Ottawa 1950, 180 p.

Köster, H.-Probst, M., *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.* Limburg 1982, 120 p.

Kraemer, Hendrich, *The Christian Message in a Non-Christian World.* London 1938.

Kraemer, H., *The Communication of the Christian Faith.* London 1957.

Kruger, Erich, *Wesen und Aufgabe der Missionstheologie.* Wuppertal-Barmen 1960.

Kubler, Otto, *Mission und Theologie.* Leipzig 1930.

Kündig, J., *Kirche und Mission.* Bale ²1884.

Lange, René, S. J., *Le Problème théologique des Missions.* Louvain 1924, 31 p.

Lindsell, Harold, *Missionary Principles and Practice.* Westwood 1955.

Loffeld, E., *Le Problème Cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques.* Rhenen 1956, 416 p.

Louis, P., *Katholische Missionskunde.* Aachen ²1924.

Lubac, H. de, *Le fondement théologique des Missions.* Paris 1946.

Masson, J., *La Missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo.* Punti fermi e prospettive. Bologna 1975.

Masson, J., *L'attività missionaria della Chiesa.* Torino 1967.

Merkel, R. F., *Mission und Wissenschaft.* Herrnhut 1921.

Metodio da Nembro, *Missiologia.* Roma 1961, 416 p.

Monchanin, J., *Théologie et Spiritualité missionnaire.* Paris 1985.

Mondreganes, Pío de, *Manual de Misionología.* Madrid [2]1947, XXXI--578 p.

Mulders, A., *Inleiding tot de Missiewetenschap.* S'Hertogenbosch 1937, X-225 p.

Müller, Karl, *Mission. Theologie. Eine Einführung.* Berlin 1985, p. X-207; (en inglés: *Mission Theology. An Introduction.* Nettetal 1987, 237; en español: *Teología de la misión.* Verbo Divino, Estella 1988).

Müller, Karl (ed.), *Lexicon Missions theologischer Grundbegriffe.* Berlin 1987, XII-546 p.

Murphy, E. L., S. J., *Teach ye all Nations. The Principles of Catholic Missionary Work.* New York 1958, X-234 p.

Myklebust, O. G., *The Study of Mission in theological Education.* Oslo 1955-1957, vols. I-II.

Neill, St., *Mission zwischen Kolonialismus und Oekumene.* Stuttgart 1962, 262 p.

Ohm, Thomas, *Machet zu Jüngern alle Völker.* Freiburg 1962, 927 p; (en francés: *Faites des disciples de toutes les Nations.* Paris 1964-1966, vols. I-III).

Orchard, R. K., *Missions in time of Testing: Thought and Practice in contemporary Mission.* London 1964, 212 p.

Ospina, Eduardo, S. J., *Manual de Misionología Católica.* Bogotá 1957, 284 p.

Paventi, Saverio, *La Chiesa Missionaria. Manuale di Missiologia.* Roma 1949, 542 p.

Paventi, S., *Prospettive missionarie.* Roma 1964, 218 p.

Perbal, A., *Premières leçons de théologie missionnaire.* Paris [2]1937, 128 p.

Phillips, Godfrey Edward, *The Gospel in the World. A Restatement of Missionary Principles.* London 1939, 252 p.

Ragüin, Y., *I am sending you. Spirituality of the Missionary.* Manila 1973.

Reilly, M. C., *Spirituality for Missions.* New York 1978.

Rétif, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions.* Paris 1953.

Richter, Julius, *Evangelische Missionslehre und Apologetik.* Leipzig 1927, 237 p.

Richter, J., *Evangelische Missionskunde.* Leipzig 1927, 294 p.

Richter, J., *Weltmission und theologische Arbeit.* Gütersloh 1910, 142 p.

Rosenkranz, G., *Beiträge zur biblischen Theologie.* München 1967.

Roux, H., *Eglise et Mission.* Paris 1956, 94 p.

Rütti, L., *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen.* Mainz 1972, 364 p.

Rzeptkowski, H. (ed.), *Präsenz-Verkundigung-Bekehrung.* Sankt Augustin 1974, 168 p.

Santos, Angel, *Adaptación misionera.* Bilbao 1958, 517 p.

Santos, A., *Bibliografía Misional,* I. *Parte doctrinal.* II. *Parte histórica.* Santander 1965, 944 y 1.299 p.

Santos, A., *Derecho Misional.* Santander 1962, 587 p.

Santos, A., *Misionología: Problemas introductorios y Ciencias Auxiliares.* Santander 1961, 570 p.

Santos, A., *Una Misionología española.* Bilbao 1958, 172 p.

Schaerer, Hans, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswisenschaft.* Zurich 1944.

Schaller, C., *L'Eglise en quête de dialogue. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums.* Bern 1977, 373 p.

Schlung, M., *Weltmission der Kirche Christi.* Stuttgart.

Schmidlin, J., *Katholische Missionslehre im Grundiss,* ²1923, 446 p.

Schmidlin, J., *Einführung in die Missionswissenschaft.* Münster ²1925, V-188 p.

Schomerus, Hilko Wiardo, *Missionswissenschaft.* Leipzig 1935, XII-219 p.

Schütte, J. (ed.), *Mission nach den Konzil.* Mainz 1967, 344 p.

Seumois, André, *L'Anima dell'Apostolato missionario.* Milano ²1958, 222 p.

Seumois, A., *Apostolat. Structure théologique.* Roma 1961, 222 p. (en español: *Apostolado. Estructura teológica.* Estella 1968, 376 p. (muy aumentado).

Seumois, A., *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes.* Louvain-Paris 1953, 224 p.

Seumois, A., *Introduction à la Missiologie.* Schöneck-Beckenried 1952, 491 p.

Seumois, A., *Théologie Missionnaire.* Roma 1980-1983: I. Délimitation de la fonction missionnaire de l'Eglise. II. Théologie de l'implantation ecclesiale (1981). III. Salut et religions de la gentilité (1981). IV. Eglise Missionnaire et facteurs socio-culturales (1983). V. Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu (1981).

Sheen, F. J., *Missions and the World-Crisis.* Milwaukee (Wisc.) 1963.

Shorter, A., *Teologia delle Missioni.* Catania 1971.

Silva Rego, A. de, *Curso de Misionologia.* Lisboa 1946.

Soper, Edmund Davidson, *The Philosophy on the Christian World Missions.* New York 1943.

Sörensen, Wilh., *Missionens Motiv, Maal og Midler.* Copenhague 1911, 215 p.

Spindler, M., *La Mission, combat pour le salut du Monde.* Neuchâtel 1967, 170 p.

Stoch, Eugène, *A short Handbook of Missions.* London 1904, 314 p.

Streit, Robert, *Die katholischen Missionsliteratur.* Aix la Chapelle 1925.

Sundermeier, Th.-Becken, H. J. (ed.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute.* Güttersloh 1980, 331 p.

Thauren, J., *Weltkrise und Weltmission.* Wien 1951.

Teisser, H., *La Mission de l'Eglise.* Paris 1985.

Tellkamp, A., *Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission.* München 1950.

Tippet, R., *Introduction to Missiology.* Pasadena. Calif. 1987, XXV-457 p.

Tragella, G. B., *Per una spiritualità missionaria.* Roma 1948.

Unciti, Manuel, *Misionología doctrinal.* Vitoria ^{2}1960, 115 p.

Vanchipurackal, G., *Why the Missions? A Study on the necessity of Evangelisation.* Bangalore 1981, 128 p.

Verkuyl, J., *Contemporary Missiology: An Introduction.* Grand Rapids 1978, 414 p.

Vicedom, A. F., *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission.* München 1958, 104.

Vine, W. H., *The divine Plan of Missions.* London (s.a.), 128 p.

Vromant, G., *Jus Missionariorum. Introductio et normae generales.* Louvain 1934.

Wagner, F., *Ueber die Legitimation der Mission: Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen.* München 1968, 54 p.

Waldenfels, H. (ed.), *...denn ich bin bei Euch.* Einsiedeln 1978, 461 p.

Warneck, Gustav, *Evangelische Missionslehre. Ein missions-theoretischer Versuch.* Gotha 1892-1905, vols. I-V.

Warren, M., *The Christian Missions.* London 1955.

White, H. W., *A Theology for Christian Mission.* New York 1937.

Winckelmann, Justus, *Die Bedeutung der Mission für die Kirche.* Gütersloh 1941, 83 p.

Wolanin, Adams, *Teologia della Missione. Temi scelti.* Casale Montferrato 1989, 189 p.

Chiesa e Missione. Roma 1990, 645 p.

Espiritualidad misionera. Burgos 1954 (VI Semana Misional).

Evangelizzazione e Ateismo. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e Ateismo. Roma, 1-11 ottobre 1980. Roma-Brescia 1981.

Justificación teológica actual de la actividad misionera (Estudios de Misionología, n. 2). Burgos 1978.

La formazione del missionario oggi. Atti del Simposio Internazionale di Missiologia, 24-28 ottobre 1977. Roma-Brescia 1978.

La misionología hoy. Estella 1987, 599 p.

La salvezza oggi. Roma 1989, 609 p.

Missiologia oggi. Roma 1985, 400 p.

Organización Misional (XXXV Semana Misionología de Lovaina. *Repenser la Mission*). Barcelona 1969, 378 p.

Perchè le Missioni. Bologna 1970.

Mes témoins. Spiritualité missionnaire. Roma 1983.

Spiritualità della Missione. Roma 1986.

I

PRESENTACION DE LAS DIVERSAS ESCUELAS MISIONOLOGICAS

1

La escuela de Münster, o alemana

Dr. Joseph Schmidlin

Puede considerarse como la primera teoría católica sobre las misiones. Su autor, el Dr. Schmidlin, la daba a conocer en 1917 en su obra *Einführung in die Missionswissenschaft* [1].

El propio Schmidlin seguía las orientaciones dadas años antes por el P. Krose, S. J. [2] y la influencia del misionólogo protestante Gustav Warneck [3]. Después de unas consideraciones preliminares, en que nos da bibliografía y establece su definición de la misión, divide su obra, la *Missionslehre*, en estos cinco capítulos: El fundamento de las misiones, el sujeto de las mismas, su objeto propio, la cooperación misional, y los medios necesarios para su pleno funcionamiento.

Define la misionología, o la teoría misional (*Missionslehre*),

[1] Münster in W. 1917, [2]1925, y se amplió dos años después, en 1919, con su otra obra *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Münster in W. 1919, [2]1923. Un resumen de ambas obras, pero muy especialmente de la segunda, salió en 1924 con el título de *Missionstheorie*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster in W. 1924. Una traducción de la *Missionslehre* salió el año 1931 en los Estados Unidos: *Catholic Mission Theory*. Missions Press SVD, Techny. Illin. 1931, 544 p. Sobre el mismo Schmidlin, véase: Karl Müller, SVD, *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*. Steyler Verlag 1989, 441.

[2] Krose, S. J., *Katholische Missionstatistik*. Freiburg in Br. 1908, 16-19.

[3] G. Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*. Berlin 1903, 8.

como la investigación científica y el establecimiento de determinados principios y reglas que dirigen la labor de la difusión de la fe [4], y quiere dar una respuesta adecuada a estas cuatro preguntas: porqué, dónde, cómo, y por quién han de emprenderse las misiones. En estas cuatro cuestiones queda incluido todo el desarrollo integral de su obra, y son las que manifiestan su propia teoría, que tiene el valor especial de ser la primera en el tiempo, dentro de la misionología católica.

Para una definición exacta de la misión, hay que tener en cuenta el punto dogmático que considera como Iglesia genuina, no a cualquier secta o rama de la cristiandad, sino únicamente a la Iglesia *católica.* Así considerado, hay que incluir necesariamente entre la tarea misional de esta Iglesia, no sólo la nueva *extensión* de la cristiandad, sino también la *incorporación* a esta verdadera Iglesia. Por eso hemos de defender, dice Schmidlin, su derecho a convertir no sólo a los paganos, sino también a todos los no-católicos, y conducirlos a todos ellos hacia el único rebaño. El mismo Warneck debe reconocer este derecho de la Iglesia católica, y desea un derecho similar para el protestantismo en orden a trabajar entre los cristianos no evangélicos.

Pero al mismo tiempo, la Iglesia católica reconoce también que el bautismo de los herejes abre la puerta del cristianismo, aunque no vengan a constituirse en miembros plenos de este cristianismo universal. También el P. Krose induce una distinción entre las misiones propias con los no cristianos y los demás ministerios de conversión. Esta división la acepta Schmidlin, que viene a establecer así, como *objeto* propio de la misión, el mundo no convertido aún, pero limitando ese mundo no convertido al mundo no cristiano, esto es, al mundo propiamente *pagano.* Por lo que las misiones podrían definirse como la labor llevada a cabo entre los *no-cristianos,* esto es, entre todos aquellos que están fuera de la fe y de la religión cristiana. En consecuencia, podría fijarse así el término de misión: a) entre los paganos, sean politeístas, fetichistas, panteístas, etc., que constituyen propiamente las misiones paganas; b) entre los mahometanos (misiones musulmanas); c) entre los judíos.

Las dos últimas quedan incluidas en un sentido *amplio* entre las misiones paganas, a pesar de que mahometanos y judíos son *monoteístas* de religión. En un sentido *mucho más amplio* todavía, po-

[4] «Missionslehre oder Missionstheorie ist die wissenschaftliche Untersuchung und Darstelllung der Prinzipien und Regeln des Werks der Glaubensverbreitung» (*Missionslehre,* 1).

drían considerarse como objeto de misión los *herejes* y los *cismáticos,* esto es, los cristianos no católicos. Y eso en razón de su bautismo y de su fe cristiana, que los une en cierto modo a la Iglesia y al cristianismo, aunque no como miembros plenos de la misma, en razón de sus errores doctrinales (los herejes), o de su falta de obediencia a la Iglesia (los cismáticos). De ahí que sólo puedan considerarse como objeto de misión en un *sentido amplio,* y de ninguna manera en un sentido estricto. Por lo demás, algunos autores católicos han considerado como misión el apostolado con los orientales cismáticos, pero sólo por el factor *geográfico* de que se encuentran entremezclados con los mahometanos, que son realmente objeto propio de la misión, y pueden constituir un paso intermedio para llegar a la conversión de los mismos.

Aún más, podría extenderse incluso, en un sentido *amplísimo,* el concepto de misión, a los mismos *católicos,* cuando, aun conservando su conexión externa con el cuerpo eclesiástico, se han apartado del mismo por su infidelidad o por sus pecados, y necesitan una nueva conversión, aunque esta labor de conversión entra más bien bajo el concepto de las *misiones internas,* pero cae ya fuera de nuestra investigación, que se centra toda ella en las misiones llamadas *extranjeras* o *externas* [5].

Tampoco el sentido propio de misión ha podido ser exactamente delimitado por el nuevo Código de Derecho Canónico, prosigue Schmidlin, que por ello mismo no ha podido crear una uniformidad de concepto; prueba de ello, la divergencia de interpretación existente entre los mismos comentarios católicos. Según él, la misión termina con los *territorios* que dependen de la jurisdicción de la Propaganda; un criterio que es al mismo tiempo demasiado amplio y demasiado estrecho; demasiado estrecho, porque desde un principio han existido territorios misionales independientes de la Propaganda; y demasiado amplio, porque, al menos en teoría, hay, o ha habido, territorios cristianos no católicos dependientes de la misma. Podrían citarse multitud de ejemplos concretos en ambos campos [6].

Por todas estas razones, y bajo el punto de vista práctico y de la utilización de los subsiguientes métodos misioneros, convendría

[5] *Missionslehre,* 34-35.
[6] *Ibíd.,* 39.

restringir el término de misión, concluye Schmidlin, *a solos los no-cristianos*, y excluir de él a los ya cristianos. De ese modo, misión sería la *cristianización* de los paganos; y *catolización* podría ser el término reservado para el apostolado entre los ya cristianos.

Las misiones, pues, consistirían precisamente en el hecho de anunciar el evangelio a los *paganos.* Para probar su tesis, recurre enseguida a diversos argumentos. Ante todo, el significado común, el sentido corriente del término *misiones,* que es entendido así: en el lenguaje ordinario, misionero es el que va a los paganos; y las misiones son la evangelización de los paganos, el anuncio del mensaje evangélico precisamente a los paganos. Queda justificada esta apreciación por las mismas palabras de Cristo: «Id por el mundo entero pregonando la buena noticia a toda la humanidad, bautizando...» (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15).

El raciocinio podría desarrollarse así: la misión de Cristo a su Iglesia debe entenderse según los términos del envío. Ahora bien, los términos de este envío no contienen más que la *predicación del evangelio* a todas las naciones, y el *bautismo* subsiguiente; luego las misiones deben consistir esencialmente en esa predicación y en ese *bautismo,* cosas ambas que ya poseen los cristianos no católicos; y por tanto, la labor misional ha de extenderse única y exclusivamente como tal, en sentido estricto, a solo el mundo *pagano,* según este mandato de Cristo.

Tal es la tesis central de la escuela münsteriana, que siguió desde un principio a su profesor Schmidlin, y según la cual quedan excluidos de las misiones propiamente dichas todos los ya bautizados, como son todos los protestantes y todos los ortodoxos.

Esta orientación de su pensamiento la reflejan diversas congregaciones religiosas nacidas en estos últimos tiempos con una finalidad exclusivamente misionera, al determinar el fin primordial y particular a que deben consagrarse sus miembros, consistente en la predicación del evangelio entre los pueblos *infieles* y en la *conversión* de esos infieles en las tierras de misión.

La Sociedad de San Patricio, por poner unos ejemplos nada más, nacida en 1930, se dedica exclusivamente a la *evangelización de los paganos.* El primer artículo de las Constituciones de la Pía Sociedad de San Francisco Javier para las misiones extranjeras (de Parma) declara que tiene como fin particular la *predicación del evangelio* en las tierras de infieles en obsequio al mandato de Cristo a sus apóstoles de predicar el evangelio a todo el mundo. Los

artículos 75 y 198 confirman y completan el concepto anterior: la evangelización de los paganos, la conversión de los infieles deben formar la característica, el fin único de la Pía Sociedad. La Sociedad del Verbo Divino, aprobada por León XIII en 1901, pone su fin primario en la conversión de los paganos.

La idea dominante, pues, en la misionología incipiente, y que, al menos en parte, invadió el movimiento misionero teorético, hacía converger todo el trabajo apostólico en dos fases mutuamente dependientes entre sí: *predicación* del evangelio a los paganos y *conversión* de sus almas por esta predicación.

Es claro que, mirando únicamente el fin de la *conversión de las almas,* se admite implícitamente, o al menos se puede excluir, el otro elemento de la predicación del evangelio. Adelantemos, para evitar equívocos, que al aprobar el magisterio eclesiástico estas definiciones incompletas de la actividad misionera, no está en contradicción con sus directivas y enseñanzas cuando expone el *fin específico* de las misiones. Ambos puntos de vista pueden concordarse y explicarse, como veremos luego.

Este concepto especial de *salvación de las almas* entra muy de lleno en la concepción de la escuela münsteriana de Schmidlin. Para ella, sería propiamente su *fin específico.* Los paganos se encuentran en gran peligro y en gran miseria espiritual; su salvación está comprometida, o al menos es muy dudosa. De hecho, al parecer, la mayor parte de los infieles no tienen una esperanza muy grande de salvación, si el misionero no acude a ellos como el médico que arranca a un enfermo de las garras de la muerte; o como el marinero que se echa al agua para salvar a un náufrago; o como el rico generoso que presta su dinero a un pobrecito cargado de deudas. Son comparaciones corrientes para explicar el concepto misional. A falta de su ayuda, los paganos perecerán irremisiblemente. En esta idea se fundan los que quieren ver en la salvación de las almas el fin específico de la idea misional. ¿Están en la recta razón al pensar así? [7]

Una vez esbozada su teoría, busca Schmidlin su apoyatura en una sólida base o fundamentación; y ésta la encuentra en diversos argumentos o motivos de orden sobrenatural y natural.

En los de orden *sobrenatural* aparecen en primer lugar los *escriturísticos,* que nos transmiten por revelación esa voluntad de Dios. En el Antiguo Testamento aparece bien claro, en diversos de

[7] Paulon, *Plantatio Ecclesiae,* 42-45.

sus libros, el universalismo del pueblo judío, universalismo que se explicita más aún en el Nuevo Testamento, primero por medio del mismo Cristo, y luego por sus apóstoles y evangelistas [8]. Luego debe deducirse que la razón de ser de las misiones procede directamente del deseo o voluntad de Dios, que así lo ha determinado y querido.

El segundo argumento, de orden sobrenatural también, se apoya en la *tradición eclesiástica:* los santos padres, los escritores eclesiásticos y posteriores teólogos, la enseñanza de los papas y de los obispos [9]. De donde viene a resultar que cada época de la historia eclesiástica viene a confirmar el principio de que el carácter obligatorio de las misiones paganas es una doctrina de la Escritura y de la tradición, por mandato de Dios y de su Iglesia [10].

Lo mismo nos enseñan la *fe* y la *teología.* Es que la idea misional está enraizada, como doctrina central, en toda la cristiandad y en todo el dogma, en su fe y en su revelación: la unidad y la unicidad de Dios, sus títulos de creación y de providencia; la historia de la salvación con la universalidad del pecado original por un lado, como elemento negativo, y de la redención por otro, como elemento positivo; se añade la necesidad de la fe y del bautismo, que confirman la tesis misional. Luego, la institución de la Iglesia con su catolicidad, que debe cumplirse mediante la evangelización del mundo. De ahí que la tarea misional venga a constituir una de las más indispensables y fundamentales funciones de la Iglesia. Actividad que no le es extraña, ni extraordinaria, ni accidental, o subordinada, con relación a otras de sus actividades u obligaciones, sino que le es al menos igual en su concepción y en su importancia [11]. Finalmente, las misiones van estrechamente ligadas a las doctrinas de los novísimos, pues antes del juicio final habrá de haber sido predicado el evangelio a todo el mundo. Cada uno de los hombres hemos de ser juzgados; el juicio será universal, porque universal fue el primer pecado de Adán, y universal la redención de Cristo. Y todos serán juzgados respecto de su comportamiento con este Cristo y con su obra, lo que supone una presentación universal del mensaje evangélico a todas las naciones [12].

Por fin, como último argumento de tipo sobrenatural ha de

[8] *Missionslehre,* 46-61.

[9] *Ibíd.,* 61-69.

[10] *Ibíd.,* 69.

[11] *Ibíd.,* 79.

[12] *Ibíd.,* 80.

considerarse el argumento *ético* o *moral.* No se trata tan sólo de un carácter *social* que obligue a la Iglesia, como entidad social, en virtud de sus notas y propiedades; implica además una obligación individual a cada miembro de esta Iglesia, que no es un ente abstracto, sino una realidad compuesta de fieles. A ello impulsan motivos diversos de *religión* y de *caridad;* de *religión,* pues todos hemos de contribuir, conforme a nuestras posibilidades, al cumplimiento del mandato de Cristo para dar a conocer el nombre de Dios al mundo entero; y de *caridad,* centrada en el amor de Dios y de nuestros prójimos (en el caso, paganos), por amor de ese mismo Dios. A lo mismo nos obligan las virtudes teologales: la *fe,* en la que participamos y que hemos de procurar infundir a los demás; la *esperanza* que, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, espera indefectiblemente en la victoria final y se recrea anticipadamente con el premio futuro; y la *caridad* para con Dios y para con nuestros prójimos, como se ha dicho antes.

Todo ello crea una obligación misional en todos: en el papa, como cabeza de la Iglesia; en los obispos, como sus inmediatos colaboradores; en los sacerdotes, como cooperadores de los obispos; y en los fieles todos, como miembros de la Iglesia [13].

A todos estos argumentos de orden sobrenatural, y que vienen a constituir, por así decirlo, las diversas ramas o disciplinas de la misionología, se añaden ahora algunos otros de orden *natural.* Pueden ser en primer lugar el *carácter absoluto* del cristianismo en relación con las demás religiones no cristianas. Aquí puede tener lugar el campo de la apologética, aunque distinta de aquella otra que cultivan los mismos misioneros cuando en su predicación a los paganos les proporcionan argumentos filosóficos e históricos para que abracen el cristianismo. Se trata de una apologética que pone en confrontación con el cristianismo a las demás religiones, haciendo resaltar, por una parte, la posición más elevada del dogma, de su moral y de su culto; y por otra, demostrando el carácter *absoluto* que ella tiene, y que falta precisamente a las demás [14].

Luego, el cristianismo como *religión de la humanidad,* que puede considerarse como un argumento *etnológico.* El carácter de absoluto y de universal que presenta el cristianismo le recomienda como una religión para toda la humanidad. Es apto para todos los hombres y para todos los pueblos, para todas las razas y para todas las culturas: chinos y japoneses, negros y amarillos, americanos y

[13] *Ibíd.,* 82-88.

[14] *Ibíd.,* 88-95.

europeos. Todas las razas y todos los pueblos pueden tener un puesto dentro del cristianismo, desde los pueblos más primitivos hasta los de civilización más refinada. La historia de las misiones puede constituir la prueba mejor de esta afirmación [15].

El aspecto o perfeccionamiento *cultural* que las misiones llevan consigo a todos los pueblos puede constituir un nuevo argumento de orden natural. Es que el cristianismo y las misiones católicas no sólo tienen un motivo y un valor religioso, sino también un aspecto y un valor para todas las civilizaciones humanas. Son motivos secundarios, pero que tienen su importancia y su valor. El caso no necesita aclaración cuando se trata de la misión entre pueblos primitivos, pero también entre pueblos de alta civilización, pues la cultura occidental posee unos valores cristianos que pueden tener cabida y pueden servir de perfeccionamiento a las demás culturas o civilizaciones no cristianas. Ventajas y perfeccionamiento en el orden *individual:* material, intelectual y moral; y en el orden *social:* político, nacional y colonial. De ahí que todos deban interesarse en ayudar a los misioneros no sólo por razones de orden religioso, sino también de orden cultural, nacional y colonial [16].

Finalmente, el argumento *histórico,* tanto en relación con el pasado, como en relación con el presente. En el pasado ha contribuido a la evangelización y civilización de pueblos de toda raza, lengua, cultura, etc.; y en el presente se necesita su cooperación en este mundo que se va materializando cada vez más [17].

1. Los misioneros

a) En retaguardia

Después de haber establecido los principios básicos y fundamentales de la misión, pasa Schmidlin a considerar el *sujeto agente* de la misma, esto es, *los misioneros,* tanto en retaguardia como en vanguardia, aunque éstos son más bien los que propiamente ejecutan el acto misionero. Pero como en toda acción de avance y de conquista, y no olvidemos que la acción misionera tiende a extender las fronteras de la Iglesia siempre más allá de sus propias y actuales fronteras, los soldados del frente necesitan además la dirección y la cooperación también de la retaguardia. Por eso Schmidlin estudia el papel de ambos.

[15] *Ibíd.,* 95-99.

[16] *Ibíd.,* 99-103.

[17] *Ibíd.,* 104-112.

La misión consiste en un *envío:* por tanto, supone un *doble* sujeto: el que envía y el que es enviado. Pues bien, el mitente puede equivaler al personal director de la organización misional en retaguardia, mientras que los misioneros o enviados representan el sujeto agente, que actualiza el objeto propio de su misión o envío.

Para los católicos no existe dificultad. Sólo Cristo, y en su nombre sólo la Iglesia, es la que envía, por lo que queda excluida de la actividad misionera toda actividad de origen meramente individualista. Sólo los que han recibido una misión legítima y autoritativa están cualificados para extender el mensaje divino, para predicar el evangelio a todos los pueblos, ofreciéndoles la fe y la revelación, e injertándolos en el Cuerpo Místico de Cristo.

La única mitente, pues, con derecho propio, es la Iglesia, y en su representación el sumo pontífice, como sucesor de Pedro y vicario de Cristo. El papado ha reclamado siempre para sí este exclusivo derecho, aunque en los primeros siglos de la Iglesia, por circunstancias especiales, se dejara su práctica de hecho a la iniciativa de otras Iglesias particulares. El papado, pues, es el primer responsable de la conversión y salvación de los paganos. Desde 1622, el papa ejercita este derecho y esta obligación por medio de la Congregación de Propaganda Fide, que es la que, en nombre del papa, dirige hoy toda la actividad eclesiástica misional.

También los obispos y el clero están encargados del apostolado entre los elementos paganos que se encuentren en sus propios territorios [18].

Naturalmente, que ellos solos no pueden atender a todo el complejo de la labor misional, y por ello han de buscar ayuda entre los fieles. Tal es la razón de ser y el origen de tantas congregaciones y asociaciones misioneras, que se preocupan de fomentar el espíritu misional de la retaguardia, para constituir una ayuda eficaz a los propiamente misioneros [19]. Se trata, pues, de una verdadera cooperación misionera fomentada por todos estos movimientos misionales de retaguardia [20].

b) En vanguardia

Pero toda esta labor y organización subsidiaria no tiene otra finalidad que servir de soporte a la auténtica labor misionera de

[18] *Ibid.*, 113-127.
[19] *Ibid.*, 127-142.
[20] *Ibid.*, 142-154.

vanguardia. Los agentes propios de la misión son estos verdaderos y auténticos enviados, los misioneros, que son los que directamente han de operar la labor de la conversión.

Los primeros responsables de toda la actividad misional son los superiores designados autoritativamente por la Propaganda, que en la actualidad son los vicarios y prefectos apostólicos y los superiores eclesiásticos de misión y, al menos temporalmente, los obispos de diócesis, aunque incipientes, pero ya jerárquicamente constituidas. Todos ellos constituyen la jerarquía propiamente dicha en tierras de misión [21].

Bajo su dirección y jurisdicción, ejercen su apostolado misional los llamados misioneros encargados directos de la obra de la conversión; fuerza misionera que se compone, a su vez, de *misioneros* propiamente dichos y de *auxiliares* de la misión. En esta segunda categoría entran, con derecho propio, los hermanos y religiosas misioneras, y en segundo lugar los catequistas y demás personal auxiliar, que colabora en la obra de la misión con obras de caridad, de enseñanza, sociales, etc., de tanta importancia para una buena base de penetración misionera [22].

Todos ellos, pero muy especialmente los misioneros auténticos, deben tener una vocación especial que consiste en una disposición particular física, intelectual y moral, y en una formación humanística, filosófica y teológica, que los haga instrumentos aptos de su actividad misionera [23].

2. Los misionados

Es lo que Schmidlin llama *objeto* de la misión, y lo que puede considerarse como especificativo de una propia escuela. Ya en la presentación de su teoría misional había avanzado algunas ideas. En su sentido *espacial*, o amplio, el objeto de la misión puede ser la región o *territorio* en que está enclavada; y en un sentido más estricto o *personal*, aquellos sujetos o personas a los que se dirige estrictamente la actividad misionera: individuos y pueblos que no son cristianos aún, y deberán entrar dentro del cristianismo. En su sentido más amplio, el objeto de la misión abarcaría el mundo

[21] *Ibíd.*, 154-160. Recordemos que actualmente la práctica de la Santa Sede es ir sustituyendo esos vicarios y prefectos apostólicos por obispos verdaderamente residenciales, aunque cuando Schmidlin escribía su obra no era así.

[22] *Ibíd.*, 160-170.

[23] *Ibíd.*, 170-200.

entero, a toda la humanidad, según el mandato divino: «Id por el mundo entero», a todas las naciones del mundo. Sin embargo, puede hacerse muy bien una distinción entre individuos y pueblos que son *ya cristianos,* y los que no lo son aún; sólo estos últimos son los que deben entrar a formar parte del rebaño. Unicamente ellos, los no-cristianos (paganos, mahometanos y judíos), constituyen el *objeto propio* de la misión.

Es verdad, prosigue Schmidlin, que la Iglesia tiene el derecho y el deber de establecer sus misiones también entre los que, ya cristianos, están dentro del redil, y que podrían reclamar de ella un cuidado más especial que el que se tiene con los que aún están fuera. Ese derecho y ese deber se extienden a los que, separados por el cisma o la herejía (cismáticos y protestantes), conservan, sin embargo, aún unos lazos especiales que los unen a la Iglesia, como son su fe en Jesucristo y su bautismo. De hecho, la Propaganda y la práctica romana incluyen las misiones entre herejes y cismáticos dentro del objeto de su misión; pero, al obrar así, tampoco desconocen la distinción entre la cristiandad no romana y el mundo no cristiano, o desvirtúan el dogma de la validez del bautismo de los herejes. El concepto científico y propio de la misión debe, sin embargo, excluir de su objeto propio, tanto las misiones que llamamos *internas,* destinadas a una renovación de la vida cristiana entre los fieles, como las misiones entre los cristianos *no-católicos.* Pudiera hacerse una excepción con las misiones orientales por su íntimo contacto con las misiones mahometanas en general, y en virtud de una determinada concesión por la que quedan incluidas propiamente dentro de las misiones.

Es natural, por otra parte, que la actividad misionera no se limite, en estos territorios de misión, a la sola conversión de los paganos. El misionero debe atender también a los católicos y colonos que pueda haber dentro de los límites de su territorio, tan necesitados a veces de atención espiritual, y a los mismos neófitos en sus primeros estadios de conversión; la actividad apostólica con estos últimos en particular debe ir enmarcada dentro de la actividad propiamente misionera: no basta convertir y bautizar, es necesario también conservar en la fe con una labor intensiva de educación y confirmación en las enseñanzas recibidas. Aunque, en su sentido *más estricto,* el objeto de la misión abraza primariamente la población *no-cristiana* [24].

[24] *Ibíd.,* 201-203.

3. Consecuencias de este apostolado

En relación con este objeto *personal* y *local*, la misión debe gobernarse por unas leyes determinadas que, por un lado, miran a una racional elección del territorio, y por otro han de determinar problemas de adaptación y de comportamiento o de estrategias.

a) Elección del territorio

Como principio general, el campo de misión abarca a todo el mundo no-cristiano sin excepción alguna, ni limitación. Este campo es extensísimo desde el momento en que dos tercios de la humanidad están aún sumidos en las sombras del paganismo. Este carácter universal del mundo misionero queda justificado por la universalidad del cristianismo, que es una religión mundial; y de la redención, que debe alcanzar a todos los hombres; y de la Iglesia, que es también universal; se justifica asímismo por la vocación universal de todos a la salvación. Por tanto, las misiones no pueden dejar de lado a pueblo ninguno, ni nación, por pequeña o insignificante que sea, o por obstáculos y dificultades que pueda ofrecer en razón de su religión no cristiana o no católica. Muy al contrario, las misiones católicas deben esforzarse por avanzar siempre y extenderse en todas direcciones. No puede haber oposición de principio entre un pueblo o región determinada y la Iglesia de Cristo.

Pero no hay posibilidad de que ni los misioneros en particular, ni las asociaciones religiosas, ni la Iglesia entera, puedan ocupar a un mismo tiempo todos los territórios con sus innúmeras divisiones. No es posible, ni por la falta de medios y de personal, ni por la vasta extensión e inaccesibilidad física, de muchas localidades y pueblos. Por consiguiente, la extensión y distribución de la actividad misionera ha de quedar necesariamente condicionada por circunstancias de lugar y de tiempo. De ahí que la erección de territorios misionales haya de ser, en parte *simultánea*, y en parte *sucesiva*, en conformidad con los diversos factores que aconsejen la elección [25].

b) El principio de la adaptación

Por el hecho de ser universal esta Iglesia, y convenir a todas las razas y pueblos, debe saber emplear en su ministerio apostólico unos prudentes principios de acomodación o adaptación. Lo lleva

[25] *Ibíd.*, 203-216.

consigo la esencia misma de la Iglesia. De ahí la importancia que tienen el conocimiento y el estudio de los pueblos que deben ser evangelizados. No deben aplicarse unos mismos métodos en todos los pueblos, pues todos y cada uno de ellos tienen sus propias características de ser y de vivir. Y la Iglesia en sus misiones deberá reconocer, apreciar y ponderar todas estas diferencias étnicas y raciales [26].

Esos factores de acomodación o adaptación pueden provenir de diversas circunstancias:

– Unas, *geográficas* y climatológicas, que debe tener en cuenta el trabajo misionero, pues pueden originar dificultades de orden físico y sanitario, difíciles de combatir; el no haberlas tenido en cuenta, convirtió durante algún tiempo algunas misiones en auténticos cementerios de misioneros. No debe asustarse, es verdad, el misionero ante estos obstáculos de orden físico o climatológico, pero sí debe actuar con la debida cautela para no caer víctima, antes de tiempo, de su imprudencia. Debe pensar que es su propia vida la que entra en juego, y precisamente esa vida es esencial para el desarrollo del trabajo misionero.

– Otras condiciones son de orden *etnográfico,* privativas de los pueblos o razas que se evangelizan. Las primeras se referían a la naturaleza física del territorio; éstas, a las condiciones propias de las *personas* evangelizadas. Cierto que estas condiciones etnográficas o etnológicas no deben ser un obstáculo insuperable para la entrada del cristianismo, ni pueden existir costumbres y usos propios que, en el proceso de la conversión, no puedan la religión cristiana y las misiones aceptar, eliminar o transformar. Esta afirmación puede demostrárnosla tanto la dogmática como la historia. El misionero deberá rechazar todo aquello que en las costumbres populares provenga propiamente del paganismo y se oponga directamente a la religión cristiana, aunque debe proceder en ello con suma circunspección y cautela. Pero, por otro lado, deberá tolerar y, en cuanto sea posible, aceptar y retener todo aquello que vaya unido a características puramente nacionales y raciales. Constituye ello una táctica de la más elemental prudencia, pero cuyo descuido o negligencia puede ser fatal para la labor misionera. Es un principio etonológico natural que no debe atacarse nada que vaya íntima-

[26] Para la exposición de este tema de metodología misional, puede consultarse la magnífica obra del P. Thauren sobre la adaptación: *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat.* Münster 1927; o nuestra obra *Adaptación misionera.* Bilbao 1958.

mente unido a la nacionalidad propia de un pueblo, ni debe alterarse ninguno de sus elementos constitutivos, so pena de una fatal ruina. Para ello hay que saber distinguir bien lo que es de carácter realmente religioso y lo que tiene una significación meramente civil. El no haber distinguido bien estos dos factores originó desgraciadamente la desastrosa controversia de los *ritos chino-malabares.* De ahí que el misionero deba poseer un conocimiento general de la etnología y hacer incluso estudios e investigaciones de carácter etnográfico [27].

– Otras circunstancias son de origen *lingüístico,* que van íntimamente ligadas con la etnología misma, ya que la lengua es una de las características más típicas de los diversos pueblos. Después de pentecostés, comenzaron los apóstoles a hablar en diversas lenguas; es un símbolo de lo que deben hacer nuestros misioneros. La lengua debe ser siempre el factor que debe hacer llegar a los paganos el evangelio; y como resulta que nuestros misioneros de hoy no gozan de ese carisma de las lenguas, han de aplicarse seriamente a su completo uso y aprendizaje. A cada pueblo deben poder llegarle nuestras verdades religiosas en su propia lengua materna. El pretender infiltrárselas en un idioma extranjero podría computarse como un ataque directo a su legítimo nacionalismo, y podría originar una reacción desfavorable a la misión misma. Por otro lado, el predicar por medio de intérpretes o traducciones puede dar ocasión a desagradables inteligencias. La lengua nativa no puede tener otras suplencias; sólo el misionero que la domina puede acercarse al nativo con la esperanza de un completo éxito [28].

– Otras son de origen *nacional-político,* que exigen asímismo gran consideración y prudencia. De hecho, la Iglesia, y por tanto la misión, debe adoptar una postura de neutralidad con respecto a las distintas formas concretas y concepciones nacionales de régimen o gobierno. Es la postura que debe guardar también el misionero, porque el reino que debe predicar no es un reino de este mundo, aunque haya de desenvolverse dentro de él. Es éste un punto capital en el que se necesita toda prudencia.

– Hay otras circunstancias de orden *cultural y social,* que, por lo demás, pueden estar íntimamente ligadas con las anteriores. Este

[27] *Missionslehre,* 219-221.

[28] *Ibíd.,* 221-223.

aspecto social en muchos pueblos paganos influye sobremanera en la vida individual. Y el misionero no podrá llegar muchas veces al individuo, si antes no establece contacto con el pueblo entero y su medio ambiente social. Pero también aquí se hará necesario purificar algunas costumbres de sus elementos anticristianos, aunque teniendo cierta amplitud para todo aquello que pueda tener cabida dentro del cristianismo. Y hay que tener en cuenta que muchas cosas que le resultan repulsivas al misionero, es debido a que chocan con su educación anterior, aunque no sean precisamente contrarias al cristianismo. Las misiones deben esforzarse por adaptarlas, y acomodarse, en cuanto sea posible, a ellas.

Dígase lo mismo de los factores *culturales*, que desde un principio han condicionado e influido ampliamente en los métodos y resultados misionales. Es la diferencia mayor existente entre las misiones cristianas primitivas, que actuaban en pueblos de elevada cultura, como eran los griegos y romanos, y las misiones medievales, que tenían que desenvolverse entre pueblos menos civilizados. Esto mismo sucede hoy en muchas de nuestras misiones modernas. De todos modos, la falta de cultura o civilización no puede ser un obstáculo para la labor misional, pues aun los pueblos primitivos tienen plena cabida dentro del cristianismo. Otras cosa es si a estos pueblos se les deberá proporcionar, junto con la fe, una cultura más elevada y distinta de la suya; ciertamente, que sería muy conveniente, pues una cultura superior ayuda a la mejor penetración de la fe misma, pero siempre teniendo en cuenta el grado de cultura propio y la idiosincrasia ética de cada pueblo [29].

– Cada esfera cultural tiene su propia importancia, como puede ser, por ejemplo, la económica. Pero hay dos que tienen una especial influencia, una por sus efectos educativos, y la otra por su influencia formativa y escogida: la *intelectual* y la *ética*. Ha de ser muy distinto el método empleado con pueblos de alta intelectualidad y dotados de una gran imaginación, talento y memoria, y con otros pueblos más retrasados e ignorantes, indóciles, y a veces casi incapaces de pensar. Las verdades religiosas penetran mejor en inteligencias más desarrolladas. De ahí que el misionero deba preocuparse de la educación de sus evangelizados y adaptarse a su capacidad intelectual y educacional, y a su nivel cultural, al determinar el grado de instrucción en las verdades religiosas.

Todavía es más importante y decisivo para las posibilidades y actividades misioneras el nivel *moral* y la predisposición ética en

[29] *Ibíd.*, 227-230.

que se encuentran los paganos con respecto al cristianismo. Una raza o pueblo con vicios o taras ingénitas no puede ofrecer un acercamiento tan accesible, como individuos o pueblos de un comportamiento y una vida más pura [30].

– Finalmente, deben considerarse las condiciones *religiosas* que, como es natural, han de estar en más íntima relación con la labor misional. El misionero ha de manifestar pronto una postura decidida en relación con ellas, y que será más o menos comprensiva u hostil, según sus diversas tendencias. Ante todo, hay que partir del supuesto de que la religión es un factor que existe en todas las razas, y que no hay pueblo, por primitivo que sea, que no tenga su propia religión, con sus ideas más o menos depuradas de un ser supremo; con sus creencias en Dios, en el alma, en la otra vida; y con sus plegarias, sacrificios y ceremonias. La religión puede considerarse en cada pueblo como el elemento mejor y más elevado de su cultura.

El misionero debe afrontar este problema, al presentarles la universalidad del cristianismo en comparación con las religiones nativas. Y la actitud deberá ser diferente según la religión nativa que encuentre. Habrá de rechazarse todo lo que sea falso, idolátrico o inmoral, pero podrá y deberá adoptarse y adaptarse cuanto pueda tener un puesto también dentro del cristianismo. De ahí un doble método, *polémico* e *irénico,* según la calidad de las verdades y prácticas de estas religiones nativas. Por ello, el misionero deberá poseer un conocimiento suficiente de la ciencia de las religiones, tanto de las religiones en general, y de las leyes religioso-psicológicas de la humanidad, como de aquella religión en particular con la que debe estar en contacto. Y no menos debe contribuir con sus propias aportaciones de experiencia al avance de esta ciencia de las religiones. Esta ha sido, por otra parte, una de las principales contribuciones de las misiones católicas [31].

c) *Naturaleza de las misiones*

Después de haber estudiado el *objeto material* de las misiones, pasa Schmidlin al estudio de su *objeto formal,* esto es, su naturaleza propia, su razón de ser, que muchas veces podrá confundirse con su finalidad u objeto final. ¿Qué pretenden las misiones con respecto a los individuos y a los pueblos no cristianos? ¿Bajo qué punto

[30] *Ibíd.,* 230-231.

[31] *Ibíd.,* 231-238.

de vista deben considerarse como objeto de la misión y campo de su trabajo? Esto es, ¿cuál es la tarea encomendada a las misiones con respecto a su objeto material, y adónde deben tender? Porque debe existir una relación íntima entre su objeto material y su objeto formal, y la elección de los medios a emplear, como la naturaleza del objeto material, debe determinar sustancialmente la finalidad y los métodos misioneros.

Es obvio que las misiones católicas deben tener una tarea o finalidad específica, y que esa tarea y finalidad deberán ser buscadas deliberada y sistemáticamente. Lo prueban su naturaleza y sus motivos. Pero hasta el presente, dice Schmidlin, ni la Propaganda Fide, ni las otras autoridades misioneras, ni aun los antiguos y modernos escritores sobre teoría misional, han intentado aún una discusión sistemática o una investigación sobre este tema. En consecuencia, en la discusión de esta cuestión, tan fundamental en la práctica misionera, ha de trabajar laboriosamente, utilizando, en cuanto le sea posible, hechos y fuentes actuales. En esa investigación no puede tampoco dejar a un lado la teoría protestante, que ya había estudiado más detenidamente este campo.

Ante todo hay que mirar a las enseñanzas y al ejemplo vivo de Jesucristo, que encomendó a los apóstoles su propia misión. Luego la naturaleza y finalidad de las misiones será la misma que la de los apóstoles y la de Cristo. De estas premisas deduce Schmidlin la naturaleza de las misiones: anunciar a todos los hombres la doctrina de Cristo y la salvación en Cristo; predicar el evangelio en todo el mundo y extender el reino de Dios; instruir a los individuos y a los pueblos, y convertirlos al cristianismo; bautizarlos y hacerlos partícipes de la redención universal y miembros de la Iglesia de Cristo. Todo ello puede quedar comprendido bajo el término de *cristianización*.

Y en esta cristianización hay que tener en cuenta una doble finalidad, *individual* una, y *social* otra, que, si deben estar perfectamente armonizadas, deberán ser también cuidadosamente distinguidas: se trata sencillamente de la *conversión individual*, y de la *cristianización general*. Por una parte, las misiones deben buscar la *conversión* de los *individuos*, para formar con ellos comunidades, y por medio de éstas renovar a todas las naciones en Cristo. No debe desatenderse ninguno de estos elementos. Ha de buscarse la *conversión individual*, porque existe la obligación de llevar a *cada alma* hacia Dios; y ha de buscarse también una finalidad *social*, porque ha de edificarse el cuerpo místico de Cristo, y ganarle un reino espiritual. Ambos objetos, o fines, van unidos en el programa de las

misiones católicas, aunque en las distintas épocas se haya dado a veces preferencia a uno de ellos. Sin embargo, deben quedar bien distinguidos en una teoría científica misional [32].

d) La conversión individual

Es el primer estadio de la cristianización. Ha de construirse este edificio de la Iglesia, y sus piedras necesarias son las *personas.* Ante todo, los misioneros han de instruir a los paganos y hacerlos discípulos de Cristo por la predicación del evangelio en medio de ellos. Después vendrá el bautismo y su entrada en el redil del Señor. Es el primer paso que deben dar las misiones en orden a la cristianización del mundo [33].

e) La organización social

Aunque toda labor misional debe comenzar por las *personas* para llegar por su medio a la constitución de la comunidad, no deben contentarse las misiones con salvar tan sólo a los individuos, sino que deben extender sus actividades a unos más amplios horizontes, hacia una conversión de la comunidad social, y hacia un desarrollo de una organización eclesiástica. En este sentido, la conversión de las naciones y de los pueblos representarán el objeto final *formal (obiectum quo),* que vendría a ser así el primer problema y objeto de las misiones. Este objeto primario y principal quedaría condensado en estas afirmaciones: cristianización de la sociedad; organización eclesiástica; colaboración indígena, económica y personal; ésta última, el clero nativo.

• *Cristianización de la sociedad*

Las naciones *(ta ezne)* de que habla el evangelio han de entenderse no sólo de los individuos en particular, sino también de los pueblos, que deben ser evangelizados y cristianizados. Esto desde el punto de vista bíblico; también desde el punto de vista teológico y dogmático podemos explicar esta evangelización *social,* por razón del carácter eclesiástico específico de las misiones, y su finalidad. Los diversos miembros o individuos de esta gran comunidad eclesial no están aislados y solos, sino unidos como miembros de un mismo cuerpo místico, y ligados por unas mismas creencias, cultos,

[32] *Ibíd.,* 239-244.

[33] *Ibíd.,* 244-255.

obligaciones, etc., que los unen a una suprema cabeza por medio de una misma jerarquía. La cristianización tiene que ser individual, pero para incorporar a los individuos dentro de una sola Iglesia, por la que se nos conceden todas las gracias de Cristo.

Se añaden además consideraciones de orden *práctico,* como pueden ser la finalidad general y el interés de las mismas misiones, que deben inducir al misionero a dar una orientación social a sus actividades apostólicas. Sólo así podrá llegar al establecimiento y mantenimiento de aquella autoridad y subordinación tan necesarias para el origen y desarrollo de la misión. Sólo así, mediante la conversión del pueblo entero como tal, podrá llegar al establecimiento de una cristiandad permanente, y a asentar las bases de una cristiandad indígena; porque esta cristiandad no debe ser transitoria o pasajera, sino permanente y perfecta [34].

• *Organización eclesiástica*

Las diversas comunidades no han de vivir solas o aisladas; han de constituir un todo unido, que vaya extendiendo la Iglesia por todas partes. Tal fue la voluntad expresa de su fundador. El cuerpo místico de que habla san Pablo ha de tener una sola cabeza. Las diversas comunidades han de estar subordinadas por medio de sus sacerdotes y obispos al papa, en una jerarquía universal eclesiástica que abarca al mundo entero. El papa, a su vez, ha confiado a la Congregación de Propaganda Fide la dirección de toda la actividad misional, y ésta, después, ha ido confiando cada territorio determinado a una Sociedad Misionera también [35].

• *Cooperación nativa*

Esta cooperación nativa en la actividad misionera es un prerrequisito y el primer paso hacia una emancipación y naturalización o indigeneidad de la misión de la Iglesia. En consecuencia, ésa debe ser la meta final de toda la labor misionera. Cooperación que debe consistir en un financiamento económico, en una prestación de personal, y en una autosuficiencia de la misión misma.

Primero, cooperación *económica,* de modo que su Iglesia nativa no tenga que depender económicamente de otras Iglesias, y pueda ella misma sostener sus obras internas de beneficencia, educación,

[34] *Ibíd.,* 255-262.

[35] *Ibíd.,* 262-284.

etc., Y luego cooperación *personal* mediante un suficiente y bien formado clero nativo y un conveniente personal *auxiliar.* Esta cooperación es esencial en toda misión, pues sólo así podrá llegar a su desarrollo completo de perfecta indigeneidad [36].

f) Medios misionales

Ha establecido Schmidlin la meta a que debe aspirar llegar la misión, y que reduce a estos dos puntos esenciales: un fin *específico,* que es la *conversión* y bautismo de los *individuos,* y un fin más general, o *social,* que se llevará a cabo mediante la cristianización de la sociedad, la organización y emancipación eclesiástica y los fines religiosos y culturales en sus diversas ramas. Le queda un problema que tratar: ¿Por qué *medios* podrá llegar la misión a su fin? Y entra en una cuestión de metodología, muy práctica para la teoría misional, aunque esta rama de la misionología no se limite exclusivamente a la discusión de los medios o métodos misionales. Estos pueden dividirse en *directos* e *indirectos,* y en *naturales* y *sobrenaturales.* Veámoslo por separado.

• *Medios directos*

– *Sobrenaturales:* son los principales, naturalmente, pues toda la actividad misionera tiende a un fin *sobrenatural.* Siendo la misión mundial, más que una obra de los hombres, una obra de Dios, la providencia divina, o la *gracia* de Dios, habrá de ser también el medio principal y supremo, el más poderoso y eficaz, y el más indispensable de todos los medios, en toda la obra de la labor misional. Como ya dijo el salmista: «Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles» (Sal 126, 1).

Sigue inmediatamente la *oración,* que es también una condición fundamental de las misiones y un necesario medio misionero. Lo es, porque el medio fundamental es la gracia, y ésta se consigue por la oración; oración que deben tener: los *misioneros,* quienes deberán llevar una constante vida de oración; los *paganos,* que deben pedir la gracia de su conversión al cristianismo; los *ya convertidos,* para perseverar en su vida de gracia y pedirla para sus hermanos de raza; los *sacerdotes* y los *fieles* de todo el mundo, para que se conviertan los paganos y prosperen las misiones; y la *Iglesia universal* en sus actos litúrgicos y extra-litúrgicos.

Y un medio sobrenatural extraordinario, que se repitió frecuen-

[36] *Ibíd.,* 284-314.

temente en la Iglesia primitiva, es el *milagro.* Hoy no es corriente, aunque no faltan ejemplos concretos y bien probados en la vida de algunos misioneros [37].

– *El ejemplo y el sacrificio del misionero.* Porque la vida y conducta virtuosa y ejemplar del misionero constituye uno de los medios más eficaces de la conversión. Lo del evangelio: «Por sus frutos, los conoceréis» (Mt 7, 16). El misionero debe ser no sólo *interiormente* virtuoso, puro, santo, apostólico, asceta, y sincera y hondamente piadoso, sino también en su vida *externa* un verdadero apóstol que aparte de sí cuanto pueda ser ofensivo a los demás. La actividad misionera viene a convertirse así en un continuo viacrucis, y en un sacrificio diario, que pide, como condición y prerrequisito, un espíritu de honda resignación y de heroica entrega de sí mismo [38].

– *Plan misional y lengua indígena.* Se necesita un buen plan misionero que ha de desarrollarse con una buena metodología y una buena técnica. Labor intensiva y extensiva, actividad esporádica y concéntrica, que habrán de conjugarse en función de las necesidades y de los tiempos. Y el principal medio de que ha de valerse para la predicación del evangelio es el *oral* o verbal, esto es, *la lengua:* la predicación evangélica. La diversidad de idiomas puede constituir una dificultad capital en la actividad misionera; el misionero debe luchar desde un principio contra esa dificultad, y llegar a poder expresarse, a poder ser, como los mismos nativos. El problema de la lengua es capital en todo el mundo misionero. Es una obligación para todo misionero, pues la predicación debe llegar a cada uno en su propia lengua [39].

– *La predicación y la catequesis,* que puede hacerse en privado y en público. Ambos medios de proponer el evangelio debe utilizarlos el misionero. Predicación a los neófitos y a los paganos, y a los candidatos al bautismo. «La fe sigue al mensaje», decía san Pablo. De ahí la necesidad perentoria de la predicación [40].

– *Catecumenado y bautismo.* Es un medio particular y práctico de preparar a los paganos para la recepción del bautismo: ese período de preparación que se llama *catecumenado,* y en el que durante un tiempo, más o menos largo, se intensifica la instrucción

[37] *Ibíd.,* 322-329.
[38] *Ibíd.,* 329-334.
[39] *Ibíd.,* 324-344.
[40] *Ibíd.,* 344-359.

religiosa por medio de la catequesis y de la predicación. El catecumenado, ejercitado ya desde los tiempos primitivos, es hoy ya una organización estable y bien estudiada en los diferentes países de misión. La finalidad inmediata del catecumenado es el bautismo, por el cual queda el neófito incorporado ya a la cristiandad y hecho miembro real de la Iglesia de Cristo [41].

- *Medios indirectos*

Además de los medios directos empleados, hay otros medios que pueden contribuir también poderosamente a la conversión, sin ser propiamente medios religiosos, sino más bien seculares o naturales. Los enumeramos tan sólo. Pueden ser *factores naturales*, como una apropiada acomodación y comprensión de la idiosincrasia nativa, obras de beneficencia o de cultura, y toda clase de servicios materiales [42]. Especial importancia revisten los medios de *enseñanza profana* en todos sus grados, desde los más ínfimos hasta los más elevados universitarios; y nada digamos de la enseñanza en los seminarios, donde debe prepararse un suficiente y adecuado número de clero nacional [43]. Una conveniente *producción literaria misional*, tanto en traducciones adecuadas, como en obras originales, que, al mismo tiempo que sirve de instrumento instructivo a los neófitos, da prestigio también a las misiones católicas [44]. Finalmente, una actividad social económica y benéfica que puede abarcar todos los grados de beneficencia material, intelectual y social [45].

Hemos resumido brevemente toda la teoría misionera de Schmidlin, ampliamente desarrollada y apuntalada con importantísimas fuentes bibliográficas, en sus diversas obras misionales antes citadas, y muy particularmente en su *Katholische Missionslehre im Grundriss*, que es la obra suya que hemos resumido aquí. Esta teoría schmidliniana, por ser la primera, y por la importancia de su autor, arraigó hondamente en Alemania. Durante los años en que bullían en Francia las fervientes discusiones en torno a estos diversos aspectos misionales, allá por los años 1931 y 1932 y siguientes, en Alemania seguía aún una fuerte cohesión en la teoría de Schmidlin, después de eliminado el peligro presentado por las ideas ex-

[41] *Ibíd.*, 359-372.
[42] *Ibíd.*, 372-384.
[43] *Ibíd.*, 384-404.
[44] *Ibíd.*, 405-413.
[45] *Ibíd.*, 413-418.

puestas por otro autor alemán, Theodorus Grentrup, que desarrollaremos más adelante.

Pero, por estos años precisamente, comenzaba ya a perder seguridad. En 1937 apareció un artículo, o más bien una nota, en «Priester und Mission», que señalaba la teoría de la *plantación* como más conforme a la manera de ver de la Iglesia, y de la Congregación de la Propaganda [46].

En 1940 aparecieron otros dos artículos, el primero de Mr. Peter [47] y el segundo de Freitag, favorables asimismo a la *plantación*. Estos artículos no hacían sino desarrollar más el movimiento propuesto por el Dr. Stokums [48], con miras a una mayor precisión en el estudio del concepto misionero.

Además, contra la teoría de Schmidlin se pronunciaron desde un principio muchos jesuitas en la revista «Die katholischen Missionen», y el P. Wernz, S. J., en su *Jus Decretalium* [49]; y más tarde Grentrup, en su *Jus missionarium* [50].

El mismo Schmidlin admitía que, indudablemente, el lenguaje oficial de la Iglesia no favorecía su modo de pensar, y sólo este hecho podía ser un motivo suficiente para originar la controversia. Ya Gregorio XV, en la bula de fundación de la Congregación de la Propaganda, llamaba misión a la labor de la Iglesia tanto en los países infieles como en los herejes y cismáticos. Los demás documentos pontificios siguieron con la misma nomenclatura. Pero de esto trataremos más adelante.

4. Patrick O'Connor y la teoría de la salvación de las almas

Hemos visto cómo acá y allá se levantaron voces contra la teoría de Schmidlin, sobre todo a partir de la expuesta por Charles sobre la *plantación* de la Iglesia como fin primario y específico de las misiones. Con todo, tampoco faltaron voces en contra de Charles y

[46] Priester und Mission (1937) 120-121.

[47] Peter, *Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission:* MR (1940) 1-5; Freitag, *Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee:* MR (1940) 97-109.

[48] Stokums, *Die dogmatischen Grundlagen der kirchlichen Mission:* Priester und Mission (1933) 7-14.

[49] Roma ²1908, 44-47.

[50] Grentrup, SVD, *Jus Missionarium,* Proleg. 5-8.

en favor de Schmidlin. Escogemos como ejemplo al P. Patrick O'Connor, misionero de San Columbano en Corea, que quedó como un poco desilusionado y como escandalizado de la teoría del jesuita belga (la expondremos más adelante), que posponía en cierto modo la salvación de las almas en la obra de la actividad misional. O'Connor pretendía, ante todo, refutar las ideas de Charles, que le parecían, en fin de cuentas, perjudiciales para la obra de las misiones, en cuanto que desilusionaba un tanto el celo de los misioneros, atentos siempre a la salvación de las almas. Pero al mismo tiempo, al defender esta última postura, venía a defender las ideas de la escuela münsteriana.

En 1943 escribió un artículo para su publicación en la «American Ecclesiastical Review» que, a pesar de estar compuesto ya, y listo para la imprenta, pareció más oportuno sobreseerlo, en razón de las dificultades en que se encontraban las misiones por causa de la guerra, y no parecer oportuno acudir con una controversia más en el aspecto teórico de las misiones [51].

Terminada la guerra en 1945, como aún seguía la escuela de Charles ganando adeptos entre teólogos y misionólogos, creyó oportuno el P. O'Connor publicar aquel artículo de 1943, y así lo expuso a los directores de la revista; y se publicó efectivamente, tal como entonces había sido redactado, y que en su original habían leído ya varios estudiosos. Lo publicó en 1951 en la misma revista con el título de *The Purpose of the Missions* [52].

El artículo de O'Connor originó a su vez una réplica del jesuita P. Edward J. Murphy, discípulo de Charles, que salió en defensa de su maestro y de su escuela; el título de la respuesta era *The Purpose of the Missions. A Reply* [53].

El P. Murphy, tanto en sus conferencias como en alguno de sus folletos, había defendido la doctrina de Charles, sobre todo en su folleto *Beachheads won for Christ* [54], y luego en otro folleto publicado el mismo 1943, en New York también, en la Society for the propagation of the Faith, con 26 páginas, y con el título de *The Purpose of the Missions* también. Con un poco de retraso le contestaría el P. O'Connor, que se hallaba ya en Corea como misionero,

[51] Véase *The Purpose of the Missions. Comment on a Reply:* American Eccles. Review 127 (1952) 25-26.

[52] Patrick O'Connor, *The Purpose of the Missions:* American Eccles. Review 124 (1951) 272-289.

[53] American Eccles. Review 125 (1951) 170-176.

[54] New York 1943.

con la réplica arriba citada titulada *The Purpose of the Missions. Comment on a Reply* [55].

Veamos la exposición y la ideología misional de O'Connor.

Su tesis misional queda límpidamente expuesta al final del artículo:

> «Según lo expuesto, sostengo que la finalidad de las misiones está en *la salvación de las almas,* y que las misiones son primariamente una obra de la más alta caridad. El verdadero espíritu misional, que florece en las vocaciones apostólicas y en la generosidad, no puede inspirarse en otras teorías [56].

Eran precisamente las dos principales ideas que refutaba de la teoría de Charles. Por la primera, sobre todo, se colocaba decididamente en la escuela münsteriana.

Reproduce primero lo principal de la teoría de Charles, y pasa luego a criticar sus distintos argumentos. Nos dice que el gran defecto de Charles está en rechazar la idea de que la actividad misional es primordialmente un acto de caridad, cuya primera finalidad está en la salvación de las almas. En cambio, para él es precisamente esta idea la que centra mejor toda la actividad misional, como consta por los documentos de la Santa Sede, por la liturgia misma, por otras oraciones piadosas que la contienen y por la tradición representada en ilustres misioneros y estudiosos. Y pasa a reproducir una selección de textos, en los que resplandece la doble idea de la salvación de las almas como efecto de esta genuina caridad. El primer grupo de textos pertenecen a documentos de la Santa Sede. Dice que en estos textos no aparece precisamente el adverbio *primordialmente,* pero tampoco reconocen otra finalidad de las misiones *(finis operis)* a la que hubiera de subordinarse, como finalidad secundaria, la salvación de las almas. En todo caso, debe sobreentenderse que el fin *último* de las misiones y de toda actividad debe ser la glorificación de Dios. Cita los siguientes documentos: la bula *Inscrutabili* de Gregorio XV, del 22 de junio de 1622, que habla expresamente de la salvación de las almas como objeto de la mayor ansiedad para emprender la actividad misionera. Luego un documento de Clemente X, el breve *Apostolatus officium,* relativo a las misiones del Tonkín, donde dice que desde que los misioneros entraron en aquella misión «hemos tenido como única tarea el hacer avanzar la mayor gloria de Dios y la conversión de los no creyentes».

[55] American Eccles. Review 127 (1952) 25-30.

[56] American Eccles. Review, *l. c.*, 289.

Sigue un texto de la encíclica *Sancta Dei civitas* de León XIII, del 3 de diciembre de 1880, donde, recordando el dicho del Señor, de que no quedará sin recompensa un vaso de agua dado al prójimo por amor de Dios, menos quedará sin recompensa el trabajo llevado a cabo por los misioneros, ayudadores de Dios en la salvación de sus hermanos, obra que los padres han llamado la más divina de las obras.

En una instrucción de la Congregación de la Propaganda a los vicarios de China, fechada el 18 de octubre de 1883, se dice:

> «Porque la conversión de los paganos a nuestro Señor Jesucristo... es el fin principal de las misiones, los vicarios apostólicos deben trabajar con todas sus fuerzas para lograr dicho objetivo».

Sigue otra carta de la misma Congregación a los obispos de la India, del 28 de agosto de 1893, donde se pone de relieve, asímismo, el objetivo de la salvación de las almas. De la *Maximum illud* de Benedicto XV reproduce algunos textos que dicen lo mismo. Sabemos que esta encíclica es de 1919. De 1920 es otra instrucción de la Propaganda, en la que expresamente se dice que el misionero apostólico no debe tener otro blanco delante de sí.... que la conversión de los hombres a Dios, y la salvación de las almas. Finalmente, dos textos de Pío XI, el primero tomado de una alocución tenida el año 1922 en el día de pentecostés con ocasión del tercer centenario de la fundación de la Propaganda, y el segundo tomado de la encíclica *Rerum Ecclesiae*, publicada el 28 de febrero de 1926. Evidentemente, en todos esos textos se habla con todo calor de la *salvación de las almas* como primordial tarea de los misioneros.

De los textos pontificios pasa a la llamada *Lex orandi*, esto es, a la *liturgia*, donde aparece esa misma finalidad como tarea propia de las misiones. Primero recuerda la oración de la misa por la Propagación de la Fe, misa aprobada ya en 1787 para los misioneros de todas las misiones, y extendida en 1841 a todas las diócesis donde estuviera establecida la Obra de la Propagación de la Fe. Pues bien, esa oración se dirige a Dios, pidiéndole precisamente la salvación de las almas:

> «Oh Dios, que quieres que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad, envía, te lo pedimos, operarios a tu mies y concédeles predicar con toda confianza tu palabra, para que se extienda y sea aceptada, y todos los pueblos te conozcan a ti como único Dios verdadero, y al que nos enviaste Hijo tuyo, Jesucristo Señor nuestro» [57].

[57] Colecta de la misa.

La epístola está tomada del Eclesiástico y clama por la *sumisión* de los gentiles al poder de Dios, sin que hable explícitamente de la salvación de las almas. El evangelio, tomado de Mateo (Mt 9, 35-38), hace alusión precisamente a esta tarea misionera. Ve Jesucristo tantas multitudes extraviadas y faltas de pastor, y concluye: «La mies es mucha y los obreros pocos; pedid al Señor de la mies que envíe obreros a su mies».

Esto en la liturgia oficial de la Iglesia, centrada en la misa de la Propagación de la fe. Lo mismo podría decirse de otras muchas *oraciones* o plegarias *privadas*, pero admitidas por la Iglesia, como la atribuida a san Francisco Javier, que comienza con aquella invocación: «Eterno Dios, creador de todas las cosas, acordaos que vos creasteis las almas de los infieles»..., etc.

Pasa luego a los testimonios de misioneros y santos; escoge dos, san Francisco Javier y santa Teresa del Niño Jesús, que en sus cartas aluden constantemente al problema misional y misionero de la salvación de las almas. Y como *estudioso* de las misiones acude al carmelita P. Tomás de Jesús, que tanta parte tuvo en la fundación de la misma Congregación de la Propaganda. De su obra *Stimulus Missionum,* publicada el año 1610 en Roma y de su otra obra *De procuranda salute omnium gentium,* publicada en Amberes el año 1613, saca textos diversos relativos a esta finalidad primordial de las misiones, que consiste en la salvación de las almas. Sus obras fueron recomendadas por la misma Propaganda, que procuró incluso que llegaran a manos de los misioneros. En cuanto al librito segundo, ya su título es bien significativo: *De procuranda salute omnium gentium.*

La conclusión de todos estos textos parece evidente, dice O'Connor: en la mente de la Santa Sede y en la tradición católica, la finalidad primaria de las misiones consiste en la *salvación de las almas,* y la actividad misionera es primariamente una obra de sublime caridad [58].

Pasa luego a refutar algunas objeciones que pueden deducirse de la doctrina de Charles, sobre todo la de que las almas pueden salvarse en todas partes, y que para eso no había necesidad de ir a salvarlas en las misiones, y que, desde ese punto de vista, podrían salvarse más almas en nuestras regiones.

Y en cuanto a la tesis central de Charles de la *implantación* de la Iglesia, puede tener su plena explicación si se trata precisamente de

[58] O'Connor, *l. c.*, 284.

la salvación de las almas, puesto que esa salvación es, al mismo tiempo, el fin de las misiones, y el fin también de toda la Iglesia, pues de hecho el misionero salva las almas tan sólo *por medio de la Iglesia.* El modo mejor de convertir a los paganos es llevarles hasta ellos la misma Iglesia. Y el modo de salvar mayor cantidad de paganos es dejar establecida firmemente entre ellos esa Iglesia. Precisamente porque la finalidad primordial del misionero es salvar las almas de los paganos, debe esforzarse porque de hecho se establezca entre ellos la Iglesia, y a poder ser con elementos de la propia tierra. Nada hace la Iglesia que no tenga como finalidad propia la salvación de las almas. Por eso tampoco puede haber oposición alguna entre ambos extremos de la *plantación* de la Iglesia y de la *salvación* de las almas. (Es la idea en que apoyaría toda su argumentación la que llamamos escuela francesa, como veremos después). No puede hacerse, pues, una distinción entre ellos. Sólo así puede admitirse la teoría de la plantacion, ideada por la escuela belga.

Las últimas líneas de su artículo las dedica a probar que las misiones son una obra de *caridad*, porque la caridad es la reina de las virtudes y el gran mandamiento del Señor. La Iglesia misma es obra de la caridad y del amor, porque es la extensión y la aplicación de la redención, obra de Dios, de su infinita caridad y amor. La Iglesia es misionera porque es la caridad de Cristo en acción. Y según san Pablo, precisamente por la caridad y el amor debe edificarse y crecer el cuerpo místico de Cristo (Ef 4, 16). Prats sugiere que ese crecimiento a que Pablo se refiere es más bien *intensivo* que *extensivo*. Pero parece razonable enfocar el crecimiento de este cuerpo místico como un proceso *externo*, o agregación de nuevos miembros unidos en la caridad, e *interno*, con el aumento de esa caridad en los mismos miembros. El Espíritu Santo, principio vital de este cuerpo místico, es el que enciende la caridad en los corazones de los miembros de Cristo. Por el ejercicio de la caridad en las misiones, los miembros van extendiendo la vida de Cristo a sus hermanos, incorporando nuevos miembros a su cuerpo, que así viene a crecer hasta la medida completa de la plenitud de Cristo [59].

[59] Patrick O'Connor, *The Purpose of the Missions:* American Eccles. Review 124 (1951) 272-289.

5. La misionología de Gustav Warneck

Esta misionología de Joseph Schmidlin supo aprovechar ideas y sistematizaciones protestantes, sobre todo de Gustav Warneck, como afirma expresamente el mismo Schmidlin; ideología protestante que tuvo su influjo directo en la incipiente misionología católica alemana.

Gustav Warneck había nacido en Naumburg de Sajonia el 6 de marzo de 1834. Estudió teología en Halle, con gran influjo de la corriente pietista de su época. Después de unos años de docencia en Barmen, en los que explicó materias misionológicas, se encargó de una parroquia en Roteschirmbach, que regentó durante 22 años, y donde publicó la mayor parte de sus estudios. En 1896 se retiró, y comenzó a enseñar misionología en Halle, hasta 1908. Murió el 26 de septiembre de 1910. Podemos decir que él es el padre de la misionología moderna, aunque le hubieran precedido otros autores protestantes, embargados ya por estas ideas. Su gran obra misionológica la dejó reunida en los cinco volúmenes de su *Evangelische Missionslehre* [60], en los que se inspiran, más o menos, los demás autores protestantes, y aun los primeros misionólogos católicos alemanes [61].

La idea de esta misionología propia protestante comenzó a flotar en el ambiente a mediados del siglo XIX, y vino a influir de hecho, como hemos dicho, en los primeros misionólogos católicos alemanes. Es cierto que esta ciencia sistematizada de la misionología tiene pleno sentido entre los católicos, pues entra dentro de su doctrina; no así entre los protestantes, si nos atenemos a sus principios doctrinales sobre la naturaleza de la Iglesia y de la salvación. De esta doctrina nace un feroz *individualismo*. El destino de cada hombre está fijado ya por un decreto eterno, irrevocable, incondicional. Nadie puede ya hacer nada por sí mismo para modificar ese curso de su vida, y menos aún para convertir en mejores a los demás. Por otra parte, todo acto de la voluntad está dominado por una ley ineluctable del determinismo, que da el brazo al fatalismo; el hombre no debería preocuparse ni siquiera de

[60] Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*. Gotha 1892-1903, vols. I-V.

[61] Sobre la teoría misionera de Warneck, además de sus propias obras, véase Pierre Lefebvre, CICM, *La Théologie missionnaire de Gustav Warneck:* NZM (1955) 15-29; y *L'influence de Gustav Warneck sur la théologie missionnaire catholique: Ibid.* (1956) 288-294; Hans Kasdorf, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe. Eine biographische-historische Untersuchung*. Giesen-Basel 1990, XVIII-488 p.

creer; efectivamente, si no está predestinado al cielo, ¿de qué le servirá su fe? Dios mismo sugerirá la fe a aquellos que quiere salvar. Desde el momento en que uno no la posee, es señal de que se cuenta ya en el número de los rechazados, de los que han sido abandonados a la tiranía de Satanás.

Estos principios del protestantismo original, radicados en su doctrina sobre la salvación y la justificación, están destinados por sí solos a sofocar toda vocación al apostolado, toda iniciativa, todo esfuerzo misionero. Si Dios predestina, y de un modo absoluto, a algunos a la gloria, no es necesario que nos apresuremos nosotros a convertirlos. Por un lado, no podríamos localizarlos, y por otro Dios mismo proveería a concederles la fe. Y al contrario, si hay hombres predestinados a la condenación, nuestros esfuerzos para llamarles a la fe no sólo serían inútiles, sino aun reprobables y pecaminosos, pues irían directamente contra los decretos eternos de Dios. Se explica, además, perfectamente, el axioma práctico de primera hora, de que «cuius natio eius et religio», que cada país debe tener su propia religión. De estos principios y de estas doctrinas podía esperarse cualquier cosa, menos un apostolado misionero. De hecho, los protestantes de los primeros tiempos lo cumplieron así, y sofocaron en su raíz toda posible iniciativa [62].

Por otro lado, la nueva estructura que los protestantes pretendieron dar a la Iglesia creaba en ella la incapacidad del apostolado misionero. Mientras que para nosotros, los católicos, la Iglesia es una sociedad de *hombres*, para ellos no era más que una sociedad de *almas*, y por tanto una sociedad *invisible*, que sólo se compone de *predestinados*, unidos tan sólo por un vínculo o una unión de corazones en la misma fe: «Coetus credentium». Para nosotros, la Iglesia es esencialmente *visible*, ha de extenderse por toda la tierra; y ése es precisamente el objeto propio de la actividad misionera.

Y sin embargo, a pesar de estos principios y de estas doctrinas, los protestantes, después de un siglo de inacción, se lanzaron a las misiones, y fueron los primeros en echar los cimientos de una nueva ciencia misional, no precisamente en virtud de su acentuado protestantismo, que eliminaría todo conato misionero, sino en virtud del alma cristiana que siguió sobreviviendo aún dentro del protestantismo. El cristianismo es en su raíz catolicismo, y el catolicismo es por su naturaleza apostolado. Por esto mismo los

[62] Véase desarrollado este punto en nuestra *Misionología: Problemas introductorios y Ciencias Auxiliares*, 69-111, y bibliografía sobre el tema, en nuestra *Bibliografía Misional*, I, 250-252.

protestantes se revelan, bien a su pesar, como católicos en toda su actividad misional. Y el protestante, que por rigor de su lógica debería ser individualista y particularista, se convierte, por esta reminiscencia católica, en altruista y universal.

Ellos, es cierto, no lo explican así: comprometerían irreparablemente su actividad misionera, privándola de toda base histórica y doctrinal. Han de admitir su *absentismo* misionero de los primeros tiempos, pero han de buscarle una explicación histórica que les satisfaga: es que el protestantismo surgió, nos dicen, para purificar la vieja cristiandad corrompida en sus costumbres, en su culto y en su doctrina; para restaurar el primitivo cristianismo; y durante esa fase de guerra inicial no era posible volver la mirada hacia el mundo infiel; su primer cometido había de ser afianzarse y defenderse contra los ataques continuos del papismo. Por otro lado, impedía toda tentativa de penetración protestante el hecho de que las tierras de infieles, tanto en oriente como en occidente, estaban bajo el control del dominio ibérico, español y portugués; pero en cuanto declinó la hegemonía ibérica, ya pudieron las diversas sectas protestantes preparar y cumplir sus planes de penetración cristiana entre los paganos.

Lo que pasó en realidad fue otra cosa bien distinta: es que el crudo dogmatismo del luteranismo, acentuado más aún en el calvinismo, había terminado por disgustar a las almas más nobles del protestantismo, y en consecuencia intentaron mitigarlo algunos teólogos de la post-reforma, inclinándose a los principios del catolicismo. Se introdujo una reforma doctrinal en la concepción de la predestinación y de la gracia, y en el destino de la redención universal, con lo que vino a despertar entre los protestantes una ideología misionera que no admitieron sus maestros y fundadores. En ello tuvieron influjo grande los principios universalistas del catolicismo [63].

El nuevo movimiento no partía precisamente de las cabezas directoras y responsables de las diversas sectas protestantes; era un movimiento que se imponía más bien desde abajo; y la necesidad de justificar esta actitud más cristiana, a la que se oponían las autorida-

[63] Véase Cesare Carminati, *Il Problema Missionario.* Roma 1941, 405-438, y nuestra obrita *Una Misionología Española.* Bilbao 1958, 11-14. Sobre la idea misionera en el protestantismo desde Lutero a Zinzendorf, defendió una tesis doctoral el año 1946, en la Universidad de Ginebra, el pastor protestante francés René Brütsch, que marcharía luego como misionero al Camerún; en ella pretende explicar ese absentismo inicial, y el desarrollo ulterior de las misiones protestantes, al margen, por decirlo así, de la Iglesia misma reformada.

des eclesiásticas protestantes, y rechazaban algunos de sus más insignes teólogos, es la que impuso el desarrollo de una misionología sistemática, que la Iglesia católica, no trabajada por estas dificultades, no había conformado aún.

En la formación de esta misionología actual podemos ver esta mutua interdependencia. Los católicos se apresurarían a sistematizar su propia misionología, empujados a ello por los protestantes; y éstos, a su vez, la delineaban apoyados sobre todo en principios doctrinales, no protestantes, sino católicos.

Para los católicos, la actividad misional es una actividad esencial a la naturaleza misma de la Iglesia; para los protestantes, nació como una necesidad apologética de supervivencia, largos años después de la Reforma, y necesitada de apuntalamiento por la confección de una sistematización misional: no es otro el origen de la misionología protestante. La Iglesia católica, en cambio, que contaba con una larga tradición misionera, no buscó un intento de sistematización teórica hasta entrado ya el siglo XX, como hemos visto. Joseph Schmidlin, herido precisamente por ese contraste, se puso el primero a fijar esta obra sistemática de misionología, que sirviera de contrapeso a la teoría protestante, desde nuestro punto de vista propio de ver y concebir la actividad misionera.

Y Schmidlin, alemán de nación, y viviendo dentro del mismo ambiente, hizo una obra benemérita, pero con la influencia de los misionólogos protestantes que le habían precedido en esa sistematización, sobre todo de Gustav Warneck [64]. Es verdad que el misionólogo católico alemán hubo de combatir algunos elementos del protestante, pero pudo adoptar otros, adaptándolos a nuestra ideología católica. Veamos, pues, las ideas centrales de Warneck.

Desde sus primeras páginas, procura Warneck determinar lo que es el concepto de misión y lo que se entiende exactamente por ella. Nos da enseguida una definición precisa:

> «Por misión cristiana se entiende el conjunto de actividades del cristianismo, que tienden a implantar y organizar la Iglesia cristiana entre los *no-cristianos*» [65].

Se las llama *misión*: porque se basan en una obra de *envío* de Cristo, jefe de la Iglesia; porque se realizan por unos *enviados* o

[64] Véase J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre*. Münster 1919, VIII-IX.

[65] Unter christlicher Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit (vol. I, 1).

misioneros; y porque alcanzan su fin último cuando ya no son estos misioneros necesarios.

¿Cúal es *su objeto* o, lo que es lo mismo, *dónde* se ejercita la actividad misionera? En todo el mundo *no-cristiano*, es decir, entre los mahometanos, los judíos y los paganos. Queda, pues, excluido del concepto de misión el proselitismo entre otras *confesiones cristianas*, lo mismo que el apostolado interior de la Iglesia, que en general lleva el apelativo de *misión interna*. La misión propiamente tal se tiene únicamente cuando se trata de un trabajo de *cristianización* entre *no-cristianos*. Aunque en las palabras de Cristo de evangelizar todo el mundo se comprende la humanidad entera, hoy hemos de restringir esta actividad *misional* a solos aquellos que quedan aún fuera de la órbita de la revelación, y en los que hay que *plantar* la Iglesia. Quedan pues excluidos los territorios cristianizados ya, aunque pertenezcan a diversas confesiones religiosas: los *no-cristianos* de estos territorios serán objeto de la Iglesia misma, pero no de una auténtica misión; como tampoco lo son los cristianos colonos, o militares, que vivan en los territorios paganos.

El *fin* de las misiones consiste en *extender* el cristianismo, esto es, *plantar* la Iglesia cristiana en el mundo entero, implantación que no puede hacerse por el simple anuncio accidental y esporádico, a algunos individuos, de las verdades cristianas de la salvación, sino que exige todo un organismo ordenado a la fundación, mantenimiento y organización de una comunidad cristiana, enraizada en el mismo pueblo. Pero si éste es el fin *general* de la misión, su fin *próximo* es para Warneck la *conversión* de los *individuos* reunidos en pequeñas comunidades creyentes; y el trabajo misionero no termina hasta tanto no haya llegado a la formación de una Iglesia que puede transformar la vida de un pueblo.

Con esta concepción se oponía Warneck a la concepción pietista, que se movía más bien en un terreno o plano individual, estrecho, indiferente a la reflexión crítica, aunque profundamente religioso. Era una lucha entre la conversión de los individuos y la conversión de los pueblos. Hemos visto que la escuela alemana, con Schmidlin a la cabeza, se fijaba más bien en la *conversión de las almas*, restringida a los *no-cristianos*, como los protestantes; y veremos que Charles, con su escuela de Lovaina, insistirá en la *plantación* de la Iglesia, descuidando más de lo justo la conversión. La teoría de la *plantación* queda asimismo diseñada en las mismas ideas de Warneck. Eran ideas misionales en plena ebullición entre los protestantes a lo largo del siglo XIX, que Warneck supo recoger y aquilatar en su gran obra sobre las misiones.

¿Qué medios habrá que emplear para llegar a estos resultados? Evidentemente, exige un *envío* regular y determinado de misioneros, que no pueden ser ni soldados, ni colonizadores, ni comerciantes, sino portadores únicamente del mensaje del evangelio; a los pueblos hay que atraerlos, no por la fuerza o la violencia, sino por la vía del testimonio y de la persuasión.

En cuanto al misionero mismo, o sujeto agente de la misión, el primero es indudablemente el mismo Cristo; el instrumento de que se vale en el tiempo es la comunidad cristiana, a la que el Espíritu Santo mismo recuerda el mandato misionero; no se trata de una iniciativa individual, incontrolada, sino de una organización estable que asegure la permanencia, y esté centrada en la comunidad cristiana que, mediante un organismo peculiar, asume la responsabilidad misionera del cristianismo.

Estos organismos, o *sociedades misioneras,* como asociaciones especializadas dentro de la Iglesia, son las ejecutoras del mandato de Cristo, porque constituyen ellas en la Iglesia oficial el meollo vital del pueblo escogido. Son la verdadera y auténtica Iglesia en el sentido evangélico. Tal es, a grandes ragos, la misionología protestante, expuesta por su principal exponente, Gustav Warneck [66].

La línea marcada por Warneck la siguieron ya todos sus sucesores protestantes. En 1902 aparece el primer estudio de introducción a la ciencia misionera, debido al misionero W. Bornemann. Estudia este autor la naturaleza y el estado de la ciencia misionera protestante, y se pregunta ante todo si la misión merece ser estudiada como una ciencia aparte. Su respuesta es afirmativa: estamos ante una disciplina científica especial, que tiene un campo de investigaciones bien determinado, suficientemente autónomo y circunscrito, que permite un tratado científico especial, bastante amplio, que necesita un estudio y una exposición especial, y bastante característico para llevar consigo un método particular [67].

La ciencia misionera, prosigue, comprende todo lo que en el conjunto misional cristiano puede prestarse a una elaboración científica, tanto en su desarrollo pasado *(historia misional),* como en su estado actual *(estadística y geografía),* como en su doctrina fundamental y práctica *(doctrina o teoría misionera)* [68].

[66] Véase Lefebvre, *a. c.*: NZM (1955) 15-20.

[67] W. Bornemann, *Einführung in die evangelische Missionskunde im Anschluss an die Basler Mission.* Mohr, Tübingen und Leipzig 1902, 5.

[68] Véase nuestra obra *Misionología: Problemas introductorios y Ciencias Auxiliares,* 105 y ss., de donde tomamos estos datos, que van también muy bien aquí.

En 1911 salió otra introducción, debida al profesor Daubanton [69]. Para estas fechas, ya habían iniciado sus primeros pasos en la misionología católica el profesor Schmidlin y el P. Streit.

• *Ulterior desarrollo de la misionología protestante*

Las publicaciones misionológicas protestantes han ido sucediéndose hasta nuestros días, después de la sistematización misionológica católica. Recordemos algunas [70]. Entre otros autores podemos citar a Julius Richter [71], Mirbt [72], M. Schlunk [73], H. Frick [74], Joseph Warneck [75], B. Gutmann [76].

En 1935, la obra *Missionswissenchaft*, publicada en Leipzig por H. W. Schomerus, con una abundante bibliografía; y luego el estudio de Karl Barth, que trata de las misiones [77].

En sus diversas obras ha tocado muchas veces Karl Barth el problema misionero, pero su estilo es un tanto difícil. No puede comprenderse bien su concepto de misión, si no se conoce de antemano su cristología y su eclesiología. Para Karl Barth, la misión es una actividad necesaria de la Iglesia, y una manifestación de la palabra de Dios, en un ambiente no penetrado del evangelio. Ultimamente se han escrito diversos artículos y monografías para entender mejor su pensamiento.

Escojamos por fin algunos autores más modernos, de nuestros

[69] *Prolegomena van Protestansche Zendings-Wetenschap.* Utrecht 1911, 590.

[70] Véanse algunas de esas obras en nuestra *Bibliografía Misional.* Santander 1965, I, 65-67.

[71] Julius Richter, *Evangelische Missionslehre.* Leipzig [2]1927, vols. I-II; *Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt.* Gütersloh 1906; *In der Krisis der Weltmission.* Gütersloh 1934, además de sus diversas obras de carácter histórico misional.

[72] Mirbt, *Mission und Kolonialpolitik.* Tübingen 1910; *Die Evangelische Mission in ihrer Geschichte und Eingenart.* Leipzig 1914.

[73] M. Schlunk, *Die Schulen für eingeborene in den deutschen Schützgebieten.* Hamburg 1914; *Das Schulwessen in den deutschen Schützgebieten.* Hamburg 1914.

[74] H. Frik, *Das Evangelium und die Religionen.* Basel 1933; *Nationalität und Internationalität in der Mission.* Gütersloh 1917; *Mission oder Propaganda.* Giesen 1927.

[75] J. Warneck, *Paulus in Lichte der Heidenmission.* Berlin 1914; *Die Lebenskrafte des Evangeliums.* Berlin [6]1922.

[76] B. Gutmann, *Gemeinde Aufbau aus dem Evangelium.* Leipzig 1925, etc.

[77] Karl Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart,* publicada en la revista «Zwischen der Zeiten» (1932) n. 3.

mismos días, que van explicando la génesis de esta evolución. Figuran entre ellos K. S. Latourette, insigne historiador de la Iglesia y de las misiones protestantes [78], W. C. Lamott [79], McConnell [80], Andersen [81].

Acepta Lamott la ausencia de los protestantes en las misiones durante los dos primeros siglos después de la Reforma, y no acepta en cambio las razones que han dado algunos autores para excusar esa ausencia. Y viene a confesar que aquellos primeros Reformadores no prestaron atención al fin por el que la Iglesia, como organismo, ha sido llamada a la existencia: la conversión del mundo [82]. Cuando despertó el ideal misionero en el seno del protestantismo, no fue más que un acto de *pequeños grupos*, criticado muchas veces por sus correligionarios; y hubo de pasar mucho tiempo aún para que su actividad misionera fuera considerada como una actividad normal e indispensable, cumplida en nombre de toda la comunidad cristiana. Al faltar en la doctrina de la Iglesia de aquellos primeros teólogos protestantes la perspectiva misionera, definían su postura con relación al *corpus christianorum*, al conjunto de cristianos que la formaban, como un *coetus credentium;* no la definían con relación al mundo pagano [83].

Hemos visto cómo los posteriores teólogos protestantes se vieron en la necesidad de reformar algunas teorías doctrinales primitivas, precisamente ante la necesidad de iniciar una actividad misionera. Hubieron de plantearse nuevamente la naturaleza y la función de la Iglesia: necesidad de distinguir la Iglesia, de la cultura y sociedad occidental; situación minoritaria de la Iglesia en el mundo; realidad de la desunión de los cristianos y, sobre todo, el problema del puesto que deben tener las misiones dentro de la vida de la Iglesia. Lo estudia preferentemente Andersen en las grandes conferencias misioneras y asambleas ecumenistas que comenzaron a multiplicarse a partir de los primeros años del siglo XX [84]. Y Lamott no duda en estampar esta afirmación:

[78] K. S. Latourette, *The Christian World Mission in our Day.* New York 1954, 192 p.

[79] W. C. Lamott, *Revolution in Missions.* New York 1954, 228 p.

[80] Mc. Connell, *Pattern of things to come.* New York 1955, 80 p.

[81] Andersen, *Towards a theology of Mission.* London 1955, 64 p.

[82] Lamott, *Revolution in Missions*, 202.

[83] Newbigin, *The Household of God*, 2.

[84] Andersen, *Towards a theology of Mission.* London 1955, 64.

«El despertar misionero ha venido a completar la Reforma, al volver a poner la Iglesia ante su fin apostólico [85].

Ya no se podía por menos de admitir que la Iglesia es por esencia misionera, pero sucedió que esta evolución misionera de la Iglesia o, mejor, de la doctrina, quedó en un principio al margen de las mismas confesiones religiosas o Iglesias, exclusivamente a cargo de algunas asociaciones o sociedades privadas. Poco a poco fue tomando conciencia la obligación eclesial, hasta el punto de que las mismas Iglesias protestantes hubieron de convencerse de que no podían quedarse al margen de la actividad misionera. Y así, poco a poco, fue enfocando la teología protestante la acción misional, que fue el tema central del Congreso Misional de Willingen en 1952: *Naturaleza y deber misional de la Iglesia.*

Ya no se pone en duda que este deber exista, y que deba ser cumplido por la Iglesia. Hasta se llegó demasiado allá en algunos de estos teólogos que proponían debería abolirse ya toda distinción entre Iglesia y misión, como el Dr. Mosses McConnell:

«En la conciencia del cristiano ordinario –escribía–, la Iglesia es una cosa y la misión otra. En cierta medida se siente responsable de la Iglesia, pero delega la misión a evangelizadores asalariados y a misioneros. Esta situación va cambiando rápidamente, y ya un número creciente de cristianos comienza a comprender que la Iglesia es la misión, y que la misión precisamente es la verdadera razón de ser de la Iglesia. Hemos de aplicar todo nuestro esfuerzo para hacer desaparecer esta distinción tan profundamente arraigada» [86].

También L. Newbigin protesta contra esta «dicotomía de la Iglesia y de la misión». No quiere ver en el espíritu misionero el resultado de un fervor cristiano que habría que asegurar primero; al contrario,

«es necesario comprender que la participación en Cristo significa la participación de su misión en el mundo, y que, consiguientemente, la verdadera preocupación pastoral, la verdadera formación en la vida cristiana, y el empleo correcto de los medios de la gracia, se realizarán precisamente *en* y *por* el cumplimiento de esta tarea misionera [87].

Pero rechaza el mismo Newbigin la teoría de aquellos que quieren identificar pura y sencillamente Iglesia y misión, pues entonces la Iglesia no vendría a ser más que un *medio,* cuando es al

85 Lamott, *Revolution in Missions,* 202.

86 McConnell, *Pattern of things to come,* 20.

87 Newbigin, *The Household of God,* 164-167.

mismo tiempo un *medio* y un *fin* [88]. Lo mismo piensa Andersen [89] al hacer la crítica del congreso de Willingen.

La teología protestante, pues, ha hecho una verdadera adquisición en el orden misional: la acción misionera no es una actividad de supererogación, ni el resultado de una sobreabundancia de vida cristiana; pertenece al mismo ser de la Iglesia, de tal manera que

> «nuestra doctrina de la Iglesia queda falseada si no se sitúa en la perspectiva de una salvación que abraza las extremidades de la tierra, lo mismo que el fin de los tiempos [90].

Pero al mismo tiempo que la acción misionera queda integrada en la definición misma de la Iglesia, la noción de la misión sufre también un cambio radical. No les agrada la noción de *plantación* y establecimiento de la Iglesia, propia de los católicos, para fijar el concepto propio de la actividad misionera [91]. Para ellos, esta plantación está ya terminada, o casi terminada:

> «Ya no es posible, escribe McConnell, hacer la antigua distinción entre las Iglesias que envían, y las Iglesias que reciben esa misión» [92].

Cierto que aún ha de haber intercambio entre las diversas Iglesias, pero el régimen de organización tradicionalmente conocido de *misiones extranjeras* no tiene razón de ser ya, desde el momento en que la Iglesia está presente y es capaz de actuar en todos los países del mundo.

Entonces, ¿qué será para adelante la acción misionera? Nadie se atreve a definirlo taxativamente, pero todos están de acuerdo en subrayar la significación profunda del cambio de vocabulario. En vez de *misiones extranjeras,* se habla ya simplemente de la *misión.* La actividad misionera ya no es, o no será muy pronto, el hecho de tal o cual grupo cristiano que busca *hacer nacer* la Iglesia en un país de misión extranjero. Ahora es ya la *misión* de la Iglesia enviada por Dios a todas partes del mundo pagano. ¿Y en qué consiste primordialmente esta misión? ¿Cómo habrá de definirse teológicamente? El congreso de Willingen se declaró lealmente incapaz de cerrar de un modo satisfactorio las discusiones sobre este punto de las diversas tendencias de la teología protestante y anglicana. La única adquisición definitiva es ésta: que la Iglesia, considerada como un

[88] *Ibíd.*, 168.

[89] Andersen, *o. c.*, 48-49.

[90] Newbigin, *o. c.*, 154.

[91] Lamott, *o. c.*, 25; Latourette, *o. c.*, 39.

[92] McConnell, *o. c.*, 26.

todo, sea cual fuere el país en que viva, es misionera, es el instrumento y el primer fruto del designio redentor de Dios sobre este mundo [93].

Con esta nueva concepción buscan los protestantes una solución a la división interna y externa que existía, en el campo misional, entre las diversas confesiones protestantes; iban desarrollándose al ritmo de las diversas comunidades cristianas, cuya fe, cuya constitución y cuyas tradiciones revelaban una *división* del cristianismo. Cada una de ellas reproducía, por su acción misionera, lo que ella misma tenía de particular por su origen. Dividido en su base, quedaba también dividido y subdividido el esfuerzo misionero en los países de misión, aun cuando razones prácticas aconsejasen a veces la coordinación del trabajo. Por eso querían ahora pasar la actividad misional de las asociaciones a la Iglesia misma misionera. Precisamente de esa contradicción de base, que existía en los países de misión, había de surgir el llamamiento a la unidad o reunión de todos los cristianos. En efecto, sabemos que el actual movimiento ecumenista tuvo su origen en esta actuación misionera protestante, y se ha ido desarrollando en una relación constante y estrecha con él, hasta que también el *Movimiento misionero internacional* quedara integrado en el Movimiento ecumenista general, el año 1961, en Nueva Delhi [94].

La nueva orientación del pensamiento misional protestante hacia la misión de la Iglesia subraya la exigencia interna y profunda de una *unidad cristiana,* no sólo de acción, sino más profunda de Iglesia misma. Por lo demás, ya sabemos que esa unidad de la Iglesia no la conciben los protestantes, aunque pueda a veces engañar el vocabulario empleado, como la concebimos los católicos. Para los protestantes, la Iglesia universal de Cristo no existe aún, *está haciéndose* continuamente. Todos ellos están de acuerdo en afirmar que la Iglesia de Cristo no se identifica con ninguna de las actualmente existentes; por tanto, tampoco con la católica romana. Y que ninguna de ellas expresa plenamente el espíritu de Cristo. Tampoco el protestantismo es la última palabra de Dios [95]. Lo que sí existe, al menos en un determinado sentido, es una Iglesia mundial, resultado del movimiento misionero... Esta Iglesia mundial es

[93] Bruls, *Vers une théologie missionnaire:* Eglise Vivante (1956) 109-113.

[94] Véase J. Frisque, *Les jeunes Eglises et le mouvement oecuménique:* Eglise Vivante (1954) 230-244; N. Goodal, *Evanston et la Mission:* Eglise Vivante (1955) 45-54.

[95] Latourette, *o. c.*, 175.

una fraternidad universal que existe para realizar los planes universales de Dios; pero tampoco es aún una *comunidad,* pues le falta la convicción de estar *unida,* que es lo que necesita para la verdadera unidad. Y precisamente el crear este espíritu es lo que corresponde a la Iglesia de nuestra generación [96].

Tales son las ideas de los teólogos protestantes contemporáneos, que han actuado más el concepto de *misión,* inexistente en los Reformadores primitivos, pero que deturpan cada vez más el concepto propio de la Iglesia, pues no comprenden ni explican el verdadero concepto de unidad [97].

Quieren hoy resolverlo con el *movimiento ecumenista* actual, que busca una unión *extrínseca* entre todos los cristianos. Este movimiento ecumenista, nacido originariamente de un problema misional, puede ser considerado también bajo un aspecto típicamente *misionero.*

6. El Consejo Internacional de Misiones

Iniciado el movimiento misionero protestante en los últimos años del siglo XVII, fue desarrollándose poco a poco, pero de un modo dislocado y disperso, que dio origen a una *división* creciente, al obrar las diversas sociedades misioneras independientemente unas de otras. Se presentaron pronto dos problemas, a los que había que buscar adecuada solución: a) una *coordinación* de todas esas divisiones de las sectas, y b) una coordinación en los mismos trabajos apostólicos en las misiones [98].

Había diversidad de pareceres en orden a llegar a esa coordinación. Algunos querían incluso quitar importancia al problema mismo de la división, afirmando incluso que esas divisiones eran ventajosas para las mismas misiones. Así, Theodor Christlieb escribía en 1880 [99]:

> «En contraste con la Iglesia católica romana y con sus misiones uniformemente reguladas y rigurosamente centralizadas, está ante nosotros la Iglesia protestante separada en muchas divisiones. Esto no constituye un peligro ni un obstáculo, sino más bien un aspecto

[96] Lamott, *o. c.,* 205.

[97] Bruls, *Vers une théologie missionnaire:* Eglise Vivante (1956) 108-117.

[98] Véase Camilo Crivelli, S. J., *Sguardi sul mondo protestante,* II. *Le Missioni Protestanti.* Roma 1949, 215ss.

[99] T. Christlieb, *Protestant Foreign Missions.* Boston 1880. Traducción de Allen Reed.

ventajoso y una bendición, y en ninguna parte se verifica mejor que en las mismas misiones. Cada campo de misión, con sus distintas necesidades, exige un método especial de trabajo, de culto y de dirección. Para conducir gradualmente a un convertido hasta un fin de acertado individualismo, es sin duda más útil la variedad de nuestros métodos que el método romano de someter a todos indistintamente al yugo de un sistema obligatorio de obediencia ciega. Y aunque la diversidad de nuestras doctrinas tenga una desventaja, pero de hecho desaparece si se pone ante el paganismo mismo. En una región donde el pueblo dirige sus plegarias a una vaca (la India), las diferencias que separan a unos cristianos de otros apenas si pueden notarse. Por lo que toca a los puntos esenciales, todos nuestros misioneros están concordes».

Aun lamentando las disensiones entre las diversas sectas, los autores del *Rethinking Missions* creían que

> «es ventajoso el tener en todos los países diferencias de doctrinas y de interpretaciones, atribuyendo importancia distinta a puntos principales de organización y de práctica, si pueden conservarse sin peligro de la unidad de espíritu y sin obstaculizar la cooperación a un fin común. No es de desear la conformidad, y la diversidad de doctrinas debe ser bien recibida. Sólo vendría a ser trágica en el caso de que alguno pretendiera creer que sólo él está en la verdad, excluyendo a los demás de su compañía, o si esa disensión llegara hasta el punto de degenerar en odio y obstaculizase la posibilidad de tener unos ideales y un fin común» [100].

Otros autores, en cambio, pensaban de muy diverso modo. Así J. Merle Davis [101]:

> «El frente dividido del protestantismo en su programa misionero es contrario al mandato de Cristo, va contra las normas del buen gobierno y viola los principios del progreso social. No es leal transmitir a las Iglesias hijas el sectarismo y presentar el punto más vulnerable a los enemigos del protestantismo. Nuestra división debilita y retarda el movimiento cristiano y aleja siempre más y más la posibilidad de ganar para Cristo a las naciones en las que se implanta la Iglesia. La estrategia de muchas sociedades misioneras entre paganos es como la de un ejército de ocupación, compuesto de muchas divisiones, que combaten bajo diversas banderas, reciben diversas órdenes, tienen distintos planes de campaña, disciplina diferente y diversas armas».

El asunto se trató expresamente en el congreso misionero de Tambaram del año 1938, presentado por las Iglesias hijas o, como se las llama en las actas oficiales, *Iglesias jóvenes*, o *más jóvenes*. Estas Iglesias, que no tenían en su historia el prejuicio de las

[100] *Rethingking Missions*, 93.

[101] Merle Davis, *New Building on old Foundations*. New York 1945, 145.

anteriores luchas doctrinales de sus sectas-madres, no dudaron en presentar esa división como la causa de la continuación del mal que las aquejaba.

«La desunión es piedra de tropiezo para los fieles y escándalo para los no cristianos. Confesamos con vergüenza que hemos deshonrado la religión de nuestro Maestro. Los representantes de las Iglesias jóvenes se ven obligados a afirmar individual y colectivamente el deseo de sus países acerca de una unión visible de todas las Iglesias: están bien convencidos del hecho de la unidad espiritual de los cristianos, ven con placer todos los signos de cooperación y de inteligencia mutua que se consolidan cada día más en varias direcciones, pero hacen notar que aún no basta. Nuestro fin debe ser una unión visible y orgánica. Esto exige un estudio leal de las cuestiones que nos separan, una constante exposición de lo que nos une y sacrificios por parte de todos. Solamente la unión indicada puede librarnos de los males que brotan de nuestras divisiones. Proyectos de unión los ha habido en diversos países, pero la lealtad impide a las Iglesias jóvenes el consumar esta unión entre sí mismas, mientras no reciban el apoyo incondicionado y la bendición de las Iglesias que las han formado. Estamos frecuentemente divididos entre la lealtad que debemos a nuestras Iglesias-madre y la que debemos a nuestro ideal de unión. Por eso, con todo el fervor de que somos capaces, lanzamos un llamamiento a las sociedades misioneras, a los comités y a las autoridades responsables de las Iglesias antiguas, para que estudien seriamente la cuestión y trabajen con las Iglesias de los países de misión por realizar esta unión, para animar nuestros esfuerzos, para acabar con los escándalos, efectos de nuestras divisiones, y para conducirnos a todos a la unión, por la que N. Señor rogó al Padre, y por medio de la cual el mundo creerá en la misión del Hijo, Nuestro Señor Jesucristo» [102].

Ciertamente, la acusación era seria. Ya se habían hecho algunas tentativas para ver de llegar a una unión, o al menos a una coordinación práctica. De hecho, la conferencia misional reunida en Edimburgo en 1910 había podido llegar a algunas conclusiones prácticas, fundando el llamado *comité de continuación*, con el encargo de que vigilara la ejecución de las normas propuestas en orden a la mutua cooperación de las misiones. Pero, a fin de no obstaculizar la acción, desde un principio se declaraba que el comité no quería intervenir en las cuestiones doctrinales; éstas serían las propias de los representantes de cada secta, sociedad o Iglesia; quedaba, pues, fuera del ámbito del comité discutir sobre el valor de las doctrinas de cada uno y tomar decisiones en el orden doctrinal. Era, más bien, un comité de tipo *práctico*.

[102] Véase citado en Crivelli, *o. c.*, 218-219.

Se señalaban concretamente los campos de su actividad: negocios que debieran ser tratados con los gobiernos, pasos que deberían darse para la libertad religiosa, lucha contra los males resultantes del comercio de estupefacientes, investigación de noticias útiles para el trabajo de los misioneros, estudios sobre cuestiones de educación, etc.; cosas todas ellas que de suyo poco tienen que ver con las cuestiones doctrinales. Pero aun en aquellos puntos en que podrían incluso entrar estos puntos doctrinales, la experiencia daba que se podía llegar también a cierta coordinación, como la traducción de la Biblia, la propaganda por la prensa cristiana, la dirección de escuelas, de colegios, de instituciones médicas, la preparación de los misioneros, etc.

Quedó, pues, formado un *comité de continuación* compuesto de 35 miembros: 10 americanos del Norte, 10 del continente europeo, 10 del Reino Unido, y uno por cada uno de estos cinco países: Australia, China, Japón, India y Africa. Pero no eran más que *simples delegados* de las sectas que representaban. Este comité duró hasta que estalló la guerra europea de 1914; durante el conflicto bélico quedó sustituido por un *comité de emergencia*, que se reorganizó, en 1920, con el nombre de *Consejo Misionero Internacional* (*International Missionary Council:* IMC), definitivamente aprobado en la conferencia pan-protestante de Jerusalén del año 1928.

El nuevo *Consejo Misionero Internacional* no constaba ya de delegados de las diversas sectas o sociedades particulares, sino que constaba de *miembros* elegidos por los consejos nacionales de todas las sectas o sociedades que trabajaban en una nación determinada. En 1944, los miembros eran 47 en total, susceptibles de aumento a medida que aumentasen los nuevos consejos nacionales, autorizados a enviar uno o más representantes según la importancia y el número de las sociedades. Por tanto, estos miembros eran representantes no de sectas o sociedades particulares, sino de grupos de sectas o sociedades de una correspondiente nación. Además de las funciones del comité de continuación anterior, el nuevo *Consejo Internacional Misionero* tenía otras funciones determinadas: promover estudios e investigaciones sobre temas misioneros y difusión del cristianismo por todo el mundo, y servirse para ello de la competencia y experiencia de hombres de todos los países, poniendo luego las conclusiones sacadas a disposición de todos los que se interesaran por la obra apostólica de las Iglesias. Ayudar a coordinar las organizaciones nacionales de las mismas misiones y de los consejos nacionales cristianos y, en caso de necesidad, organizar una acción de conjunto en las cuestiones misioneras. Contribuir

con el intercambio de informaciones a unir las fuerzas de la opinión pública cristiana para la defensa de la libertad de conciencia, de la religión y del derecho al apostolado. Contribuir a la unión de las fuerzas cristianas del mundo entero para el establecimiento de la justicia entre las naciones y razas de la tierra. Publicar la «International Review of Missions» y otras publicaciones que, a juicio del consejo mismo, pudieran contribuir al estudio de las cuestiones misioneras. Convocar la Conferencia Internacional de las Misiones, cuando y como lo creyera oportuno. De hecho, esa conferencia fue convocada para 1928 en Jerusalén, y en ella quedó oficialmente aprobado el mismo consejo. Posteriormente se han ido reuniendo otras Conferencias Internacionales en Tambaram el año 1938, en Willingen el año 1952, y en Achimota, de Ghana, el año 1958, ésta con la finalidad principal de integrar el mismo Consejo Internacional Misionero en el *Movimiento Ecuménico de las Iglesias,* integración que se llevó de hecho a cabo en Nueva Delhi el año 1961, en la tercera Asamblea Internacional de dicho organismo [103].

7. Los Congresos Misionales pan-protestantes

Son de la mayor importancia para la organización misional de los protestantes. Antes de los organizados por el Consejo Internacional de Misiones, y que fueron, según hemos dicho: Jerusalén, Tambaram, Willingen y Achimota, se habían tenido algunos otros congresos en la segunda mitad del siglo anterior, sobresaliendo los de Liverpool en 1860 y Londres en 1888. Antes de 1854, se excluían expresamente estos congresos o conferencias pan-protestantes, precisamente por el temor de que se quisiera sustituir la cooperación voluntaria de las Iglesias o sociedades independientes por una acción o dirección de una sola sociedad misionera, que debería, eso sí, formarse con la unión de todas las demás. Pero la urgencia de determinadas normas comunes y de una mínima inteligencia mutua vino a convencerles de la necesidad de organizar estas conferencias. En mayo de 1854, se reunió la primera, pero estaba compuesta casi exclusivamente de delegados americanos y canadienses. Se tuvo en Nueva York, con ocasión de la visita hecha por el gran misionero escocés de la India, Alexander Duff. Descartada desde un principio toda idea de organización para unificar las misiones, se creyó, con todo, útil no desaprovechar la visita anunciada de este misionero

[103] Véase Crivelli, *o. c.*, 221-222.

para poder escuchar tantos datos suyos como podría aportar su rica experiencia. Se reunieron 150 personas, y duró día y medio. Duff insistió en la conveniencia de establecer en las misiones un solo centro principal, o de cultivar al mismo tiempo varios centros, y en la necesidad de evitar el establecerse diversas sociedades misioneras en un mismo lugar. Les dio también normas diversas sobre la preparación de los misioneros [104].

En octubre del mismo 1854 se reunió en Londres otra conferencia misional, que duró dos días. No tuvo gran importancia: se trató de algunos temas misionales de tipo general, entre ellos el del aumento de pastores y de auxiliares indígenas.

Le siguieron varias conferencias parciales, de sociedades misioneras determinadas, o de varias de ellas, para tratar de asuntos comunes. Los *congregacionalistas* reunieron una suya en la India y en Turquía; los *bautistas* ingleses en sus misiones; los misioneros de varias sociedades en Calcutta (1855), en Benarés (1857), en la India meridional (1858). Hasta que se llegó a la primera conferencia *internacional* realmente importante, tenida en Liverpool el año 1860 [105]. Su finalidad queda descrita en la introducción: examinar en detalle el trabajo de las diversas agencias misioneras, comparar los diversos planes, comunicarse mutuamente los resultados obtenidos en sus fatigas entre los paganos. Así, con la experiencia de todos, podrían conocerse nuevos métodos, y se llegaría a un mutuo reforzamiento con las noticias de todos. La conferencia duró cuatro días, y asistieron 150 delegados de diversas misiones. Se tocaron los puntos siguientes: cualidades de los misioneros, necesidad de aprender las lenguas nativas, las escuelas, la medicina, los misioneros ambulantes, preparación de los nativos al apostolado, prensa y propaganda, asociaciones juveniles masculinas y femeninas, reuniones o asambleas de misioneros, necesidad de formar misionológicamente a los estudiantes de teología, escuelas especiales para la preparación de los misioneros, particularmente de los nativos, modos de conseguir limosnas para las misiones, las misiones que podían financiarse a sí mismas, modos de congregar a jóvenes que se dedicaran a trabajar por Cristo, escuelas dominicales, fin de las misiones, que debería consistir en fundar Iglesias y no sectas [106].

En 1888 se reunió otra gran conferencia en Londres, que se

[104] Crivelli, *o. c.*, 263-264.

[105] Véase *Conference on Missions held in 1860 at Liverpool.* London 1860.

[106] Crivelli, *o. c.*, 265.

distinguió por sus ataques a los católicos, y donde se estudiaron las causas del escaso éxito conseguido por las misiones protestantes en los países católicos. Duró diez días completos, y asistieron hasta un millar de delegados, en representación de 139 sociedades misioneras. Otros puntos tratados fueron: métodos misioneros, las misiones médicas, las mujeres en la labor misional, la educación, la prensa, la organización, etc.

Contra la actividad misional de los católicos se lanzaron las siguientes acusaciones: que trataban de obtener conversiones con métodos coercitivos, de introducir el despotismo clerical o eclesiástico, de sostener sus misiones con métodos ilícitos, de suprimir la Biblia, de enseñar errores entremezclados con verdades, de no permitir la fundación de Iglesias nacionales independientes, de tener fines políticos. Por esas razones, concluían, las misiones católicas no habían obtenido éxito. A su modo fueron presentando las misiones católicas de Japón, Siria, Malasia, China, Bengala. Con respecto a esta última, dijeron que los misioneros católicos se ocupaban tan sólo de los indios ya convertidos por los protestantes, y no de los paganos precisamente. Puntos interesantes que nos dan a conocer lo que pensaban los protestantes entonces de las misiones católicas. Por supueto, a su juicio, los protestantes bien poco tenían que aprender de los católicos. El presidente de la sesión la cerró pidiendo oraciones «para que los católicos romanos pudieran, con testimonios más claros, ser testigos de aquel que vino al mundo a buscar y salvar a los pecadores».

Tuvo especial interés la memoria presentada por R. S. Ashton, secretario de la *Evangelical Continental Society.* Después de haber expuesto las diferentes doctrinas de católicos y protestantes sobre el pecado, la salvación, la santidad, y la manera como debe presentarse a los católicos la doctrina protestante, se entretuvo en explicar por qué hasta entonces habían hecho tan menguados progresos las misiones protestantes entre los católicos; apuntaba estas cuatro causas: a) una demasiada precipitación en la fundación de Iglesias; b) un método deficiente en el modo de exponer la doctrina; c) el hecho de haber enviado misioneros no suficientemente preparados, y d) la cualidad de algunos misioneros, que consideraban la misión más como un medio de vida que como una verdadera acción misionera [107].

El tono era bien severo, como vemos, contra los católicos. En

[107] Crivelli, *o. c.*, 265-268; véase además *Report of the Centenary Conference on the protestant Missions of the World.* London 1889.

este aspecto fue mucho más moderada la conferencia de 1900, tenida en *Nueva York*, y que lleva el sobrenombre de *ecuménica*. Duró diez días, y asistieron más de 2.000 delegados [108]. Como programa, entraron multitud de temas, de muchos de los cuales se había hablado ya en las conferencias anteriores. Es tenida como la más importante entre las celebradas antes de la mundial de Edimburgo.

En Edimburgo, G. Bretaña, se tuvo una nueva conferencia internacional misionera el año 1910, con asistencia de unos 1.000 delegados, la mayor parte de ellos misioneros americanos e ingleses, y tan sólo 175 del continente europeo. Organización perfecta. Se discutieron ampliamente los siguientes temas: predicación del evangelio a todos los pueblos, Iglesias (sectas) en las misiones, la educación como medio de hacer cristiana la vida nacional de los pueblos, cómo debe presentarse el cristianismo a los pueblos no cristianos, preparación de los misioneros, los centros «mitentes» y las misiones, relaciones entre los gobiernos y las misiones, cooperación, y modo de procurar la unión entre todos [109].

En la discusión se observó que no era conveniente abrir misiones entre los pueblos ya cristianos, pero no aceptaron la idea las sectas que las habían fundado ya, sobre todo americanas. Para la mutua cooperación se dictaron algunas normas: ninguna secta debería establecerse en un territorio ocupado ya por otra; tampoco deberían atraer a la propia secta a otros misioneros que pertenecieran a otras; y en las obras de común utilidad, como hospitales, asociaciones juveniles, imprentas, etc., deberían unirse todas. Por fin, convendría formar algunos apóstoles de la unidad.

Entre otras cuestiones de tipo doctrinal se tocó la conveniencia de que todas las sectas tuvieran y predicaran un mismo credo, y la urgencia de la *unión*. En relación a esta última, declaraba el obispo anglicano de Southwark:

> «Resulta ridículo decir que la unidad de la Iglesia se ha roto. Me parece inútil trabajar en el establecimiento de una sola Iglesia, por ejemplo entre los chinos, y no intentar lo mismo con relación a la gran Iglesia romana. Si queremos obtener la unidad, si queremos que haya una sola Iglesia de Cristo, tal unidad deberá comprender las dos grandes Iglesias, la oriental y la romana».

El presbiteriano Capbell Gibson, refiriéndose a la idea de algu-

[108] *Ecumenical Missionary Conference*. New York 1900, vols. I-II.

[109] Véase *World Missionary Conference*, 1910. Edinburgh-London 1910, vols. I-IX.

nos de que la Iglesia de Cristo estaba constituida por todas las sectas o Iglesias, observaba:

«Esta idea no me agrada. La Iglesia de Cristo es un cuerpo vivo y no dividido. Más bien creo que las doctrinas que separan una Iglesia de otra no son sino diversas maneras o modos de expresar el substrato de profundas doctrinas que profesan todos, pero cada uno manifiesta de distinto modo. Creo que los cristianos no tendrán la paz sino en la unidad de la Iglesia de Dios, de la que tanto tiempo ha andamos alejados, y nos queda aún mucho camino que recorrer, si queremos llegar hasta ella. Pero con la gracia de Dios se podrá llegar, si lo procuramos por nuestra parte con humildad, con gran paciencia, con estudio diligente de las dificultades en las que viven nuestros hermanos».

En estas ideas de *unión* y de *unidad* tiene origen el futuro movimiento ecumenista, al que se adheriría por fin el mismo Movimiento Misional Internacional, que nace en esta conferencia precisamente, y se uniría al general en Nueva Delhi el año 1961. Entre los resultados prácticos de esta conferencia, hemos de contar, como lo hemos dicho ya, el *comité de continuación,* que abocaría más adelante en el *Consejo Internacional de Misiones.*

La Conferencia del Movimiento, convocada por el citado Consejo Internacional para 1928, se reunió en Jerusalén. Era la *segunda* conferencia misional pan-protestante. Como en la de Edimburgo, todo fue preparado con escrupulosidad. Los argumentos discutidos fueron: el mensaje cristiano sobre todo a los pueblos de la India, China y a los musulmanes; educación religiosa; Iglesias antiguas e Iglesias jóvenes; autonomía de las nuevas Iglesias e Iglesias indígenas; las misiones y el razismo; las misiones y el industrialismo; las misiones y los problemas rurales; cooperación internacional misionera [110]. Al fin de las sesiones se tuvo un acto de oración litúrgico en el que se pedía a Dios

«espíritu misionero, espíritu de oración, espíritu de sacrificio, espíritu de unión, espíritu de interpretación, espíritu de válido testimonio en la conducta moral, espíritu de servicio de Cristo interior y exteriormente, la perfección de la propia conversión».

Se presentaron excelentes relaciones sobre el hinduismo, el confucianismo y el islamismo; se examinaron las relaciones entre

[110] Quedan recogidos estos temas con todas las discusiones en los ocho volúmenes publicados: *Jerusalem Meeting Report of the International Missionary Council,* 1928. Oxford University Press, London 1928, vols. I-VIII.

las *Iglesias-madres* y las *Iglesias-hijas*, sobre todo después que éstas últimas se separan de las primeras como Iglesias independientes [111].

El *tercer* congreso o conferencia internacional se reunió en Tambaram, cerca de Madrás, en la India, el año 1938. Concurrieron 471 delegados de 59 naciones distintas. Pudieron tomar parte muchas Iglesias jóvenes. Los argumentos tratados fueron: la Iglesia, el testimonio cristiano, vida y obras de la Iglesia, campo de acción de la Iglesia [112].

En esta reunión se notó una reacción grande en muchos misioneros contra los movimientos racionalismo y modernismo, que se habían introducido en las misiones. Se convino en una noción o definición de la Iglesia de Cristo, *amplia*, que partía del principio de que todas las Iglesias reunidas constituyen la Iglesia de Cristo. Se discutieron nuevamente los problemas de educación religiosa, preparación de los misioneros, cooperación y relaciones entre las Iglesias jóvenes y sus Iglesias fundadoras. En concreto, las *Iglesias jóvenes* se mostraron muy valientes echando en cara a las antiguas el *divisionismo* que habían creado en muchos países, y abogando acaloradamente por la *unión* en el apostolado misional. Entre otras, hicieron estas declaraciones:

> «En las discusiones de esta conferencia aparece claro que las divisiones resaltan más en las misiones que en otras partes. Los delegados de las Iglesias jóvenes hemos aducido algunos ejemplos de hombres que no han querido abrazar el cristianismo precisamente por esas divisiones internas. Estas son un obstáculo para los fieles y un escándalo para los infieles...» [113].

Ciertamente que estas afirmaciones tan *convencidas* y *convincentes* causaron gran impresión en todos los delegados [114].

La segunda guerra mundial vino a paralizar muchas de estas reuniones de carácter internacional. Por lo que al Consejo Internacional de Misiones se refiere, pudo reunirse su comité central el año 1947 en Whitby, Canadá, del 5 al 18 de julio. Los delegados eran 112, representantes de 40 naciones. Una tercera parte pertenecían a

[111] Crevelli, *o. c.*, 270-271.

[112] Véase *Tambaram Series. International Missionary Council Meeting at Tambaram.* Madras, 12-29 dic. 1938. Oxford-London 1939, vols. I-VII. Los volúmenes van repartidos así por materias: 1) la autoridad de la fe; 2) la Iglesia en crecimiento; 3) evangelismo; 4) la vida de la Iglesia; 5) la base económica de la Iglesia; 6) la Iglesia y el Estado; 7) discursos y otros temas.

[113] Véase su testimonio citado más arriba.

[114] Crivelli, *o. c.*, 271-272.

las Iglesias jóvenes. No estaba presente Japón, gran vencido de la guerra. Tema general de la conferencia era el testimonio cristiano en un mundo en revolución, y fue abordado en tres partes: una vista panorámica general de la situación de la Iglesia en todo el mundo después de los avatares de la guerra, una discusión sobre la revelación y la predicación (palabra recibida y palabra articulada), y una discusión sobre la Iglesia como testimonio, la local y la ecuménica. Hubo sesiones particulares para el estudio del comunismo, del islamismo y del catolicismo [115].

La asamblea o conferencia de Willingen, *cuarta internacional*, se tuvo del 5 al 12 de julio de 1952. El punto central de sus discusiones podía resumirse en estas dos ideas: *unidad y misión:* estudio de la íntima y estrecha relación existente entre ambas. Al terminar la conferencia, se hizo un llamamiento oficial a la unidad con estos términos:

> «Nosotros tenemos necesidad de un movimiento misionero profundamente preocupado por la unidad de la Iglesia, y de un movimiento de la unidad, profundamente ansioso de la evangelización del mundo entero».

En el aspecto doctrinal, desde un principio, al abordar el tema de la vocación misionera, se vieron en la imposibilidad de buscar fórmulas aceptables para todos los asambleístas. La divergencia se hizo clara y manifiesta en dos puntos fundamentales: para unos, la Iglesia tiene en sí misma su razón de ser, aun prescindiendo de su objetivo misionero; mientras que para otros no es otra cosa que un *medio* para alcanzar el gran objetivo de dar a conocer en todas partes el reino de Dios. Dicha divergencia no dejaba de constituir un obstáculo insuperable, al menos por entonces, para llegar a un acuerdo perfecto. Y la conferencia prefirió reconocer paladinamente esta enorme dificultad, antes de dejar traslucir exteriormente que estaba ya encontrado el fundamento en que todos coincidieran. Eso no obstante, pudieron llegar a conclusiones concordes en puntos concretos. Pueden considerarse los puntos siguientes:

- *Vocación misionera de la Iglesia*

Esta declaración comprende varias tesis:

– La primera establece la situación misionera y la ley de Dios. Estamos frente a un mundo en el que otras creencias de una gran

[115] Véase Irénikon (1948) 95-97, e International Review of Missions (1947) fasc. 4 y (1948) fasc. 1, que reproducen algunos discursos de la conferencia.

fuerza revolucionaria nos atacan con toda la pujanza de una marea arrolladora... creencias que ponen a dura prueba el movimiento misionero cristiano con una violencia no conocida desde los tiempos del islam. Ante esta situación, no cabe sino esta respuesta: Cristo crucificado, a la que es necesario añadir que, en tan terrible conflicto, no hay lugar para la neutralidad

- La cuestión del *deber misionero* de la Iglesia queda dilucidada a continuación: No es posible la participación en Cristo, sin participar a la vez de su misión en el mundo. La razón de ser de la Iglesia no es otra que la de su misión mundial. Pero esto no quiere decir que se haya logrado ya automáticamente una plena y total unidad entre la Iglesia y la misión.

- La tercera tesis se refiere a la misión en el *mundo,* que comprende el objetivo misionero total. En este sentido se puede decir que la misión incluye a la vez la extensión geográfica y la penetración intensiva en todas las esferas de la vida. Cada cristiano se hace responsable de sus hermanos, no sólo de aquellos que lo rodean, sino aun de los que están lejos; y el reino de Dios debe ser dado a conocer en cada instante y en cada situación. Así, la noción bíblica y teológica de misión reviste un aspecto geográfico, histórico, intensivo y personal en cada cristiano.

- La cuarta tesis se refiere a la *solidaridad* con el mundo, y es complemento de la precedente. Como el Señor de la Iglesia se identifica totalmente con la humanidad, la Iglesia debe proceder igualmente. Cuanto la Iglesia está más cerca de su Señor, tanto más debe estarlo del mundo. Los cristianos de ninguna manera pueden ser considerados como viviendo en un enclave separado del mundo. Ellos son el pueblo de Dios en el mundo [116].

- *Vocación de la Iglesia a la misión y a la unidad*

Al estudiar la *comisión* el arduo problema de la naturaleza de esta vocación de la Iglesia a la misión y a la unidad, expone así las directrices del acuerdo propuesto: La vocación de la Iglesia a la misión y a la unidad se funda en la naturaleza misma de Dios. Cristo rogó por la unidad, e hizo de ella la señal por la que el mundo habría de reconocer su divina misión. El amor de Dios en Cristo exige esta triple respuesta de la *adoración,* de la *unidad* y de la *misión.* Estos tres aspectos de la respuesta de la Iglesia tienen

[116] *The Missionary Obligation of the Church.* (Willingen 1952). London 1952, [illegible]

entre sí mutua interdependencia: se deforman al separarse y prescindir del uno o de los otros. La división en la Iglesia falsea su testimonio, frustra su misión y contradice su misma naturaleza, ya que Cristo no está dividido [117]. Así, pues, la misión queda entroncada en la esencia misma de la Iglesia.

• *Papel de las Iglesias jóvenes*

Estas Iglesias dejaron sentir notablemente su influjo en la redacción del tema de la *segunda comisión* del congreso: la *Iglesia autóctona.* La Iglesia universal, en su establecimiento local, constituye como la esencia de la Iglesia misionera. Está redactado a la luz de estas ideas: a) el evangelio debe ser comprendido según el lugar y los tiempos; y no podrá ser comprendido, mientras aparezca revestido con ropaje extranjero, imitando y reproduciendo las características de una Iglesia de otro país extranjero. Las Iglesias deben observar en su obra evangelizadora un respeto grande por las culturas nacionales; b) una de las señales que indican que la Iglesia local se encuentra ya desarrollada y en pleno crecimiento es la de contar con un cuadro de ministros adecuadamente formados; c) el fervor de los cristianos debe ser constante y en continuo crecimiento; d) la Iglesia local tiene necesidad de mostrarse siempre como parte de la Iglesia universal. Tal vez no se ha considerado debidamente en las Iglesias antiguas hasta qué punto ha caído en el descrédito su testimonio por causa de las divisiones que ellas mismas han llevado a otras partes del mundo. Ello ha traído como consecuencia el deshonor para el nombre de Cristo. Solamente descubriendo con toda claridad la intención de Cristo en la fundación de la Iglesia, pueden los hombres retornar a la unidad. Ello supone una identificación más vigorosa todavía de misión e Iglesia, y una unidad más grande aún en la misma Iglesia. Hemos de dejar ya de hablar, dice la declaración de Willingen, de misiones e Iglesia, y evitar en el futuro esta dicotomía, no sólo en nuestros pensamientos, sino también en nuestras obras. Debemos hablar de la misión de la Iglesia. Por lo que respecta a la unidad, si es de desear en las viejas Iglesias, no lo es menos en las Iglesias jóvenes.

• *Papel de las Iglesias antiguas*

La *tercera comisión* del congreso estudió el punto relativo al papel que están llamadas a desempeñar las *sociedades misioneras.* Se

[117] *Ibíd.,* 6.

llegó a la conclusión de que ninguna sociedad puede reclamar para sí el *monopolio,* ya que ninguna Iglesia puede despojarse de su obligación misionera y continuar siendo Iglesia. El desideratum sería que las sociedades estuvieran integradas en las mismas Iglesias y no fueran organismos totalmente independientes. La *cuarta comisión* se ocupó en el estudio del problema referente a las *vocaciones misioneras* y su *formación.* Siendo la Iglesia totalmente misionera, el individuo escucha el llamamiento a la misión, y responde a él en cuanto es miembro de la Iglesia de Cristo, y solicita la prueba y confirmación de su respuesta a la empresa más grande de la Iglesia. La *comisión quinta* estudió los *medios prácticos* más adecuados para alcanzar los objetivos propuestos. Como vemos, unos estudios muy interesantes sobre el binomio de Iglesia y misión[118].

El Congreso Internacional de Achimota en Ghana tenía como finalidad la *integración* del movimiento misionero protestante, esto es, del organismo *International Missionary Council,* dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Porque si bien este movimiento misional había dado origen al propio movimiento ecumenista, a partir ya de su conferencia de Edimburgo del año 1910, se había mantenido de suyo al margen del mismo, si bien siguiera con interés su desarrollo, y de hecho interviniera activamente en las grandes asambleas ecumenistas. Ahora parecía llegado el momento de una plena integración. Desde 1948, se habían unido ya en Amsterdan los dos grandes movimientos ecumenistas *Faith and Order* y *Life and Work,* constituyendo un solo organismo, con el nombre de *Consejo Mundial de las Iglesias.* Todos los dirigentes responsables de uno y otro organismo habían llegado a la persuasión de una unión entre ambos. Habrían de surgir dificultades por parte de las distintas Iglesias o asociaciones miembros, pero era necesario redactar un plan o proyecto de integración que les llevara a un mutuo reconocimiento. Un *comité conjunto* del Consejo Mundial y del Consejo Misionero redactó ese proyecto para la fusión o integración de ambos organismos. En cierto modo, desde 1946 venían actuando juntos, pues ambos, de común acuerdo, habían llegado a la creación de una comisión de las Iglesias para los asuntos internacionales. También en 1949, un año después de la

[118] Véase A. Nijman, *La Mission dans l'Unité. Les Conférences de Willingen et Lund:* Eglise vivante (1953) 148-160. La parte correspondiente a la conferencia de Willingen, p. 148-155; véase también César Ruiz Izquierdo, *Avances del ecumenismo.* Dos congresos mundiales ecumenistas en 1952: en Willingen y Lund: Misiones Extranjeras n. 11 (1953) 64-85, la parte de Willingen en p. 64-71; sigue de cerca al anterior.

unión de Amsterdam, decidieron establecer un *secretariado adjunto* para Asia Oriental y, ya desde esta época, en muchos asuntos trabajaban juntos con cierta interdependencia mutua.

Durante este período, muchas Iglesias de Asia, Africa y América habían venido jugando un papel importante en todo lo concerniente al ecumenismo. Muchas de ellas tenían relaciones con ambos organismos y ambos clamaban por una jefatura o dirección común. El tema se había propuesto asímismo en los congresos parciales de Bangkok en 1949, de Lucknow en 1952, y de Prapat (Indonesia) en 1957.

De ahí que el *comité conjunto* creyera en 1956 haber llegado el momento de la unión o de la *integración.* Ya en 1951 había hecho notar el Comité Central del Consejo Mundial de las Iglesias que

> «el movimiento misional estaba desde sus comienzos penetrado de un profundo sentido de unidad...; y, a su vez, que el movimiento ecumenista, desde sus orígenes, estaba dedicado a ser testigo de la Iglesia en todo el mundo».

Se redactó el plan de la integración, bastante flexible, y se presentó a ambos organismos. En virtud del mismo, el Consejo Mundial debería crear una comisión para la misión y evangelización del mundo, con representación de misionólogos y entendidos en sus organismos oficiales, y hacer los cambios oportunos para ensamblar sus anteriores movimientos esenciales con el movimiento misional. Fue enviado el proyecto a las Iglesias miembros, y a todas las sociedades misioneras, para su estudio y aprobación, de modo que pudiera ser aceptado en Nueva Delhi, en una nueva constitución de los tres movimientos en uno [119].

Las *reacciones* fueron *diversas.* Dentro del mismo movimiento misional, la aceptación no fue unánime, pues muchas de sus sociedades creían que la nueva integración podría crear dificultades a su libertad de movimientos. Además, que algunas de ellas no simpatizaban precisamente con el propio Consejo Mundial, al que tenían más bien como una desviación o herejía más de nuestros tiempos. Se notó gran diferencia entre las Iglesias *jóvenes* y las *antiguas:* mientras aquéllas abogaban comúnmente por la integración, éstas no querían verse en la necesidad de tratarse de tú a tú con ellas, dentro de un mismo organismo y en pie de igualdad absoluta. Por

[119] Véase The Ecumenical Review 10 (1957) n. 1, 72-81.

tanto, a sus ojos, esa fusión proyectada era demasiado prematura [120].

El asunto se trató particularmente en su cuarta Asamblea General reunida en Achimota (Estado de Ghana), del 28 de diciembre de 1957 al 8 de enero de 1958, y a la que asistían también como invitados algunos miembros ortodoxos y protestantes del Consejo Mundial. Al fin, fue aceptada la integración por 58 votos a favor y 7 en contra, y después de cinco sesiones de discusión. El asunto se proponía como una manera de satisfacer las exigencias de no separar los problemas misionales del problema capital de la unidad de la Iglesia [121].

Los ortodoxos asistentes a la asamblea se oponían generalmente a la integración [122]. No así las diversas Iglesias protestantes del Consejo Mundial, que manifestaban, en general, una postura favorable. La integración se llevaría a cabo, de hecho, en 1961, durante la Asamblea General de Nueva Delhi.

Aquí nos interesa el *aspecto misional* de Achimota, donde se agitaba la cuestión de *misión, misiones* y *misiones extranjeras.* Se trataba de la relación fundamental entre la Iglesia y la misión, es decir, entre la Iglesia que envía y la Iglesia que recibe, entre el misionero y la comunidad indígena, entre la misión y la ayuda intereclesial. Se estuvo de acuerdo en que no había que dividir ni separar ambos aspectos; que se trata de algo más que de colaboración, que hay que esforzarse por la integración, de uno y de otro lado.

Dentro de ese concepto total, había otro, del que se habla comúnmente con el término de *misiones,* referido normalmente a aquellos lugares en que no hay cristianos, pero donde podría haberlos, y que podría designarse con el nombre de *misiones extranjeras.* Se hacía una distinción neta entre *labor de la Iglesia, evangelismo* y *evangelismo extranjero,* dentro del único concepto de misión. Era el tema de las discusiones misionales en Achimota. Se hacía necesario llegar a una unificación total, pues el mandato

[120] Véase Jerôme Hamer, O. P., *L'intégration du Conseil des Missions dans le Conseil oecuménique,* en *Vers l'Unité Chrétienne,* 1958, 89-90.

[121] Véase The Ecumenical Review 10 (1958) n. 3, 328-329; también Irénikon (1958) 90; Ronald Orchard, *The Ghana Assembly of the International Missionary Council: 28 Dec. –to 8 Jan. 1958.* London 1958, 240 p.; Camilo Crivelli-Angel Santos, *El Mundo Protestante. Confesiones.* Madrid 1964, 293-301.

[122] Strottmann, *Le Conseil Oecuménique des Eglises en terre orthodoxe:* Irénikon (1959) 462-463.

misionero de la Iglesia debería extenderse a los tres. En tal sentido argüía el misionero de la India, Lesslie Newbigin. No había fácil acuerdo entre las *antiguas* y las *jóvenes* Iglesias en calibrar lo que era propiamente *misional*. Las *jóvenes* Iglesias preferirían *excluir* de toda labor misionera *extranjera* a otras *antiguas* Iglesias, con sus sociedades misioneras, que habían llevado hasta allí todo el peso de la misión, aunque no se atrevían a hacerlo.

Nos encontramos ante uno de los misterios más grandes de la historia de la teoría misionera, aquí, entre los protestantes. Al fin, se discutiría la estrategia de la deliberada *implantación* de *Iglesias indígenas* en el extranjero. Hasta se habló de *eutanasia* de las misiones mismas. No podía dudarse, por otro lado, del celo misionero de las jóvenes Iglesias. También ellas podrían pensar en una estructura propia misionera, con sus propias sociedades misioneras. Tal era la situación teológica e histórica de la estructura misional de las Iglesias protestantes en Achimota, que ocuparía la mayor parte de las deliberaciones. No se llegaría a una solución definitiva; sí aparecía la oposición entre *Iglesias jóvenes* e *Iglesias antiguas*, y éstas con su carga histórica misionera. De hecho, la revista que había llevado durante años el título de «International Review of *Missions*», comenzaría una nueva andadura con el nuevo título de «International Review of *Mission*», ahora en singular, no en plural, aunque el cambio no se efectuaría hasta 1969, once años después del congreso de Achimota. Podría conservarse el término de *misión*, pero no el de *misioneros*, aplicado a los miembros de las antiguas Iglesias [123].

Sin embargo, a pesar de todo, debería seguir la actividad misionera, tanto por parte de las antiguas como de las jóvenes Iglesias, dado que dos tercios de la humanidad ni eran ni habían sido nunca cristianos [124].

En Nueva Delhi (Tercera Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias) quedaba integrado el Consejo Internacional Misionero en el Movimiento Ecuménico general, que ya tenía, por sí mismo, su propia sección o departamento de misiones, con el título de *División de estudios*, organizada en dos departamentos: el

[123] Nacpil Emerito, *Mission, but not Missionaries:* Intern. Rev. of Mission (1971) 360.

[124] Orchard Ronald, *The Ghana Assembly of the International Missionary Council.* London 1958, 240 p.; *The Ghana Assembly of the IMC:* Intern. Rev. Miss. (1958) 137-142; W. Freytag, *Changes in the Patterns of Western Missions:* Intern. Rev. Miss. (1958) 163-170; *The IMC Assembly in Ghana:* The Ecumen.Rev. 10 (1957-1958) 328-329.

de *evangelización* y el de *estudios misioneros.* Debería hacerse un acoplamiento, tras la integración del Consejo Internacional Misionero, en una nueva división, que se titularía *Misiones y evangelización.* Tras una deliberación de varios días sobre el tema, se convenía al fin que coexistieran dos organismos: la *comisión* de misiones y evangelización, y la *división* de las misiones y de la evangelización, cada una con sus propias funciones [125].

Aun después de la integración, podría el IMC seguir organizando sus propios congresos misioneros. El primero tuvo lugar del 8 al 20 de diciembre de 1963 en Ciudad de Méjico, para abordar los principales problemas que tenía planteados el apostolado de misión, después de la integración. Se estudiaría, ante todo, el punto de colaboración de las Iglesias en la empresa general misionera, según las nuevas perspectivas a partir de 1961. El tema central era *La misión de Dios y nuestra propia tarea,* que sería discutida en cuatro secciones distintas. Se acogía con satisfacción la idea de hacer *misión mundial,* y no *misión occidental.* Pero causaba confusión la tesis de la *misión en seis continentes.* No había duda de que, al difundirse en todo el mundo la *secularización,* habían surgido, en países tradicionalmente cristianos, ciertas «situaciones» que podrían tenerse muy bien como *situaciones de misión.* Ahora, todo el mundo –los seis continentes– se habían transformado en verdadero campo de misión. Ahora, más que en el valor de las *religiones* mismas, había que pensar en los *hombres* que las profesaban. La discusión se centraría más en torno al *hombre* que en torno a la *religión.* En general, se llegaba a la conclusión de que había que respetar las religiones y creencias de los demás, y tomar una actitud positiva hacia los valores desconocidos y ocultos para nosotros, existentes en esas religiones, pero tratando de evitar toda especie de *relativismo religioso* o *sincretismo.* Y se proponía un método de *diálogo,* dentro de un entremado misionológico [126].

Del 29 de diciembre al 8 de enero de 1972/1973, nuevo Congreso Misionero del IMC en Bangkok, con el tema central de *La salvación hoy,* con tres objetivos principales: a) celebrar y proclamar la magnificencia de la salvación como un don de Dios por medio del Espíritu, como resulta del testimonio de las Escrituras;

[125] Véase *Nouvelle Delhi 1961,* 387-391; Bengt Sundkler, *Daring in order to Know. The IMC from Edimburg to New Delhy:* Intern.Rev.Miss. (1962) 4-11; Karsten Nissen, *Mission and Unity. A Look at the Integration of the IMC and the WCC:* Internat.Rev.Miss (1974) 539-550.

[126] R. Orchard (ed.), *Witness in Six Continents... in Mexico City,* 1963: Intern.-Rev.Miss. (1964) 137-146.

b) examinar qué consecuencias implicaría esa salvacion en la vida de hoy y para el testimonio de las Iglesias y del movimiento ecuménico, y c) ayudar a los participantes (y a los organismos que ellos representan) a actuar con una renovada entrega, según esas implicaciones previstas.

Tres secciones de estudios: *cultura e identidad, salvación y justicia social,* e *Iglesias renovadas en misión.* El informe final de esta última recogía estos puntos concretos: misión local de cada Iglesia, crecimiento de las Iglesias y renovación, y relación intereclesial. Apareció clarísima una tensión entre Iglesia y mundo. Era cada vez mayor el abismo que separaba a los países industrializados y a los en desarrollo. Representantes del Tercer Mundo protestaron contra la supuesta *extranjerización* de sus países por las misiones occidentales.

Como aspectos *negativos* de esta conferencia podríamos computar: a) ciertas reservas sobre determinados aspectos teológicos, y b) una marcada falta de atención acerca de la profunda distinción existente entre fe y cultura, entre lo que de suyo es inmutable y lo que puede sufrir alguna modificación [127].

Nueva Conferencia Internacional Misionera de la Comisión de Misión y Evangelización en Melbourne, Australia, del 13 al 25 de mayo de 1980, sobre el tema central *Venga tu reino.* Algunos de los temas ya tratados en Bangkok reaparecerían en Melbourne también, como el vínculo entre acción social y proclamación del evangelio, liberación del pecado y liberación de la opresión, reconciliación o lucha por una nueva sociedad. En Melbourne prevaleció una atmósfera más apacible, quizás por el alcance del tema central *Venga tu reino,* que encontró su mejor expresión en los momentos de oración cotidiana y en el estudio de textos bíblicos sobre el contenido del *Padre Nuestro.*

Si bien la conferencia tenía un marcado carácter *pastoral,* trató también de temas misionales muy variados, aunque no desarrollados en profundidad. El desarrollo de la conferencia se hizo a través de cuatro secciones: a) *la buena nueva anunciada a los pobres;* 2) *el*

[127] *La Conférence de Bangkok sur «Le Salut aujourd'hui»:* La Document.Cathol. (1973) 210-218; *Meeting in Bangkok:* Intern. Rev. Miss. (1973) n. 246, 133-230; *Bangkok Assembly 1973.* Genève 1973, 120 p.; B. Beyerhaus, *Bangkok 73. Anfang oder Ende der Weltmission?* Bad Liebenzell 1973, 256 p; *Bangkok: Le Salut aujourd'hui:* Vivant Univers (1973), n. 289, 1-45; Philip A. Potter, *Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission.* Stuttgart-Berlin 1973, 270 p.; Jacques Rossel, *Documents sur la Conférence de Bangkok.* Genève 1973, 134 p.

reino de Dios y las reivindicaciones humanas, como la lucha en países que van tras su independencia o autodeterminación, por los derechos humanos, en el contexto de una renovación radical de religiones establecidas en países con sistema económico planificado o centralizado, y en países en los que domina la sociedad de consumo, y las metrópolis; 3) *la Iglesia, testimonio del reino,* testimonio que habría de darse a través de la proclamación de la palabra de Dios por todas las comunidades locales, por la función de la Iglesia como comunidad que sana, por el testimonio común de los cristianos, por medio de la eucaristía que, a un mismo tiempo, da testimonio de ese reino, y en la experiencia del reino de Dios; 4) *Cristo crucificado y el poder humano,* tema éste que suscitó vivas polémicas. Hasta se llegaron a enumerar «los pecados» de occidente en la obra misionera, cuando una perspectiva histórica hubiera valorado el trabajo humanitario, realizado en tantos lugares, y durante tantos siglos, por los misioneros (sobre el desarrollo de esta conferencia, véase «International Review of Mission» (1980) en sus cuatro números, sobre todo p. 265-351, dedicadas al comentario teológico y litúrgico del *Padre Nuestro).*

Antes de cerrar este capítulo, unos datos muy breves sobre la intervención de los *ortodoxos* en estas grandes conferencias y debates misionales de los protestantes. Aunque ya de años atrás databa su integración en el Consejo Mundial de la Iglesias, de hecho no comenzarían a intervenir en estos grandes congresos misioneros hasta 1963, después de la fundación de su *Centro Misionero Inter-ortodoxo «Porefthentes»*, en Atenas, el año 1961. Lo dirigía un dinámico sacerdote griego, Anastasiou Yannoulatos, que años adelante sería nombrado obispo de Androussa y arzobispo de Nairobi (Kenya), donde existe una Iglesia ortodoxa nativa.

En sus estatutos aparecía claro lo que se entendía por misión:

– El estudio e investigación de cuestiones teóricas y prácticas de la misión exterior ortodoxa.

– La adquisición de una conciencia misionera y ecuménica dentro de la Iglesia ortodoxa en todo el mundo.

– El apoyo de la formación espiritual y científica de los futuros misioneros.

– El contacto con las Iglesias de misión y la cooperación para resolver problemas teóricos y de organización [128].

[128] C. S. Callan, *Eastern Orthodoxy's Renewed Concern for Mission:* Intern. Rev. Miss. (1963) 33.

«Una Iglesia que no realiza ninguna actividad misionera, que no participa en la agonía de Cristo en la cruz por la salvación de todo el mundo, por el crecimiento del cuerpo de Cristo, hasta que llegue a su plenitud definitiva el cumplimiento del plan divino de redención... –escribía el mismo P. Yannoulatos–, no es realmente cuerpo vivo de Cristo, no es verdaderamente ortodoxa, no es verdadera atalaya del Espíritu de la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica, a la que nuestro Señor confió la construcción de su obra redentora» [129]

Nos agradan sobremanera estas manifestaciones de Mons. Yannoulatos, ya que comienza a vislumbrarse un nuevo espíritu misionero en unas Iglesias demasiado cerradas en sí mismas, e independientes entre sí, acostumbradas a identificar los límites de su Iglesia con los límites de su propia nación, exceptuada quizás tan sólo la Iglesia rusa, que extendía su propias fronteras más allá de la metrópoli, si bien dentro de los límites siberianos o alaskanos, también bajo dominio ruso [130].

Desde el punto de vista de una *teología de la misión,* protestantes y ortodoxos iban de acuerdo en estos dos principios: 1) la misión pertenece a la verdadera esencia de la Iglesia, que «por ser apostólica» tiene que transmitir la fe apostólica, y está enviada al mundo, lo mismo que lo fueron los apóstoles, para dar testimonio de la resurrección de Cristo; 2) la misión no puede quedar restringida a la simple proclamación del evangelio, sino que abarca también la *diaconía,* es decir, el testimonio por medio de la acción, además de la palabra [131].

Más dificultades de entendimiento mutuo entre protestantes y ortodoxos en otros puntos dogmáticos concretos, como la eclesiología, los sacramentos y la relación con el mundo. Los ortodoxos consideran mérito suyo propio haber dado su aportación a la «pura inmutabilidad» de la Iglesia.

A la larga, tampoco los ortodoxos pudieron cerrar los ojos a los problemas del mundo. El mismo Yannoulatos se ocupa no pocas veces de los derechos humanos; una señal de que el diálogo ecuménico puede ser fructífero para unos y otros [132].

[129] *Ibíd.,* 34.

[130] I. Bria (ed.), *Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today.* Genève 1980, 255 p.

[131] J. Meyendorf, *An Orthodox View on Mission and Integration:* Intern.Rev.-Miss. (1981) 257.

[132] A. Yannoulatos, *Eastern Orthodoxy and Human Rights:* Intern. Rev. Miss (1984) 454-466.

Bibliografía

Obras

Allier, R., *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés.* Paris 1925, vols. I-II.

Bastide, G., *La conversion spirituelle.* Paris 1956.

Blum, E., *Neuheidentum und Kirche.* Zurich 1940.

Buetener, C. G., *Die Kirche und die Heidentum.* Leipzig 1883.

Capéran, Louis, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique,* 616 p.; *Essai théologique,* 150 p. Tolouse 1934.

Daniélou, J., *Le mystère du salut des Nations.* Paris 1948.

Fabri, F. R., *Die Entstehung des Heidentum und die Aufgabe der Mission.* Barmen 1859.

Franke, H., *Das Heil der Völker.* Paderborn 1937.

Fuentes Pérez, H., *La salvación de los paganos. Discurso de apertura del curso 1988-1989. Seminario de Toledo.* Toledo 1988, 29 p.

Gutmann, B., *Gemeinde Aufbau aus den Evangelium.* Leipzig 1925, 214 p.

Hentrich, V., *Neuheidentum und Christglaube.* Gütersloh 1935.

Huby, J., *La conversion.* Paris [2]1919.

Mainage, T., *Psychologie de la conversion.* Paris 1913.

Michel, E., *Renovatio.* Aulendorf 1947.

Montcheuil, Y. de, *La conversion du monde.* Bruxelles 1946.

Müller, H. J., *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers.* Salzburg 1956.

Ohm, Th., *Die Stellung der Heiden zu Natur und Uebernatur nach dem h. Thomas von Aquin.* Münster 1927.

Ohm, Th., *Faîtes des disciples de toutes les nations.* Paris 1966, vols. I-III (en alemán: *Machet zu jüngern alle Völker.* Freiburg i Br. 1962, 927 p.).

Pohlmann, H., *Die Metanoia als zentralsbegriff der christlichen Frömmigkeit.* Leipzig 1938.

Santos, A., *Salvación y paganismo. El problema teológio de la salvación de los infieles.* Santander 1960, 756 p.

Schmidlin, J., *Missionstheorie.* Münster 1924, 24 p.

Stosch, G., *Das Heidentum als religiöse Problem in Missionswissenschaftlichen Umrissen.* Gütersloh 1903, 155 p.

La Conversion des Infidèles. Chronique, Rapport, Conférences et Communications. Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada. Québec-Ottawa 1936, 370 p.

Museum Lessianum, *La conversion.* Louvain 1930, 272 p.

La salvezza oggi. Roma 1989, 609 p.

Articulos

Arbeloa, A., *Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles:* Rev. Españ. Teol. (1961) 167-194.

Congar, Y., *La Conversion:* Parole et Mission (1960) 493-524.

Daly Thomas, A., *Missions to non catholics:* Eccles. Review 84 (1931) 463-484.

Daniélou, J., *Conversion, Foi, Baptême:* Bullet. Cercle St. Jean Bapt. (1962) n. 13, 7-13.

Fitzgerald, Th., *Souls to be saved:* China Mission. Bull. (1949) II, 15 s.

Gangler, E., *Heislplan und Heilsverwicklung nach Eph. 1, 3-2, 10:* Intern.-Kirchl.Zeit (1930) 201-216.

Greudel, J., *Die zentrale Stellung des Missionsgedankes im ewigen Heilsplane:* Zeitschr. Miss. (1911). 283-293.

Hugueny, O. P., *Le scandale édifiante d'une exposition missionnaire:* Rev. Thom (1933) 217-242, 535-567.

Kappenberg, A., Gr., SVD, *Die Mission in der christlichen Heilsordnung:* Zeitschr. Missionsw. (1928) 97-117.

Labourdette, G. P., *Théologie de l'apostolat missionnaire. Le problème de l'infidélité:* Revue Thom (1946) 575-602.

Lanversin, F. de, *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles:* En Terre d'Islam (1933) n. 8, 108-116.

Mensaert, *Le problème du salut des infidèles et la raison d'être des missions:* Dossiers Commis. Synod. (1939) 270-280.

Michel, A., *Le salut des infidèles et la nécessité des missions:* Ami du Clergé (1947) 278-286.

Nebreda, A., *La conversion, clef de voûte de l'action missionnaire:* Lumen Vitae (1963) 481-498.

Ohm, Th., *Von der Umkehr der Mission und der Missionswissenschaft:* Zeit. Miss. Religionsw. (1956) 257-264.

Ohm, Th., *Irdische Vorteile als Bekehrungsmotive:* Zeit. Missionsw. (1928) 208-221.

Pageant, L., *La grande pitié des Infidèles:* Bul. U. M. Clergé Quebec (1937) 6-23.

Ruffini, Card., *L'Universalità della salvezza e il dovere missionario:* Clero e Missioni (1954) 3-18.

Schmidlin, J., *Missionsziel,* en *Katholische Missionslehre im Grundriss,* 239-321.

Würrer, K., *Die Bekehrung in der kerygmatischen Erneuerung der Volkmission:* Paulus (1963) 89-96.

2

La escuela española

P. José Zameza

En España comenzaron también muy pronto a preocupar los problemas misionales, y su enfoque sería particularmente teológico y paulino-agustiniano, queriendo buscar una justificación y motivación suficiente de la actividad misionera de la Iglesia en la concepción paulina de la misma como *Cuerpo Místico de Cristo,* explicada de un modo típicamente misional por san Agustín. La primera exposición se haría en diciembre de 1920 por medio de una pastoral del arzobispo de Burgos, Mons. Benlloch, debida en su inspiración al jesuita P. José Zameza. Bien es verdad que esta explicación misional no halló gran eco fuera de las fronteras de España en aquellos primeros años, y que ha sido ignorada por los misionólogos modernos que han analizado las diversas corrientes misionológicas de nuestros tiempos. Así, Seumois, en su estudio sobre el tema, ni siquiera la cita en un estudio que es ya del año 1947 [1].

1. La carta pastoral de Benlloch

Con fecha 30 de abril de 1919, escribía Benedicto XV al arzobispo de Burgos, Mons. Juan Benlloch, encargándole la restauración o remozamiento del Seminario Nacional para Misiones Extranjeras radicado en Burgos, y espoleando al mismo tiempo el celo misionero del clero y del pueblo español. En esa carta le decía entre otras cosas: «Qua in re profecto non decet Hispaniam, cuius praeclara sunt in christiano apostolatu promerita, sic sui oblivisci ut

[1] Véase su *Vers une définition de la activité missionnaire:* NZM (1947) 161-178, 254-261, y (1948), 1-16.

cuiquam cedere videatur»: «No hay duda que no es nada decoroso el que España, cuyos pasados servicios apostólicos fueron de tanto relieve, olvidada ahora de sí, se deje vencer por ningún otro pueblo» [2].

Mons. Juan Benlloch había nacido en Valencia el 29 de diciembre de 1864; allí mismo había hecho sus estudios sacerdotales. Fue ordenado sacerdote el 25 de febrero de 1888, y elevado al episcopado, en San Francisco el Grande de Madrid, el 2 de febrero de 1902. El 21 de noviembre de 1918 había sido nombrado arzobispo de Burgos, y en el consistorio del 7 de marzo de 1921 sería creado cardenal, en razón precisamente de los méritos contraídos por la citada carta pastoral. Entre los cargos desempeñados anteriormente, hemos de recordar los siguientes: profesor del seminario de Valencia de 1888 a 1899, vicario general de Segovia en 1899, dignidad de chantre y vicario capitular de la misma sede en 1900, obispo titular de Hermópolis y administrador apostólico de Solsona en 1901, obispo de Urgel y príncipe soberano de Andorra de 1906 a 1919. Falleció el 14 de febrero de 1926 [3].

Ahora, en 1919, Benedicto XV le dirigía esa carta a que hemos aludido. La ocasión era oportuna, como recordaba el mismo pontífice en dicha carta: la reciente conflagración mundial, de la que por providencia divina se había librado España, había reducido al mínimo el número de pregoneros del evangelio, y era menester acudir nuevamente a aquella rica cantera que tan magníficos sillares había proporcionado de tantas Iglesias indígenas en América.

Ciertamente, que también en España había decaído el espíritu misional, como había decaído en general todo a lo largo del siglo XIX. Por fortuna, desde unos años atrás se venía notando un acusado resurgimiento, que en España quedó polarizado en sus principios en torno a dos grandes nombres: Hilarión Gil y José Zameza, ambos jesuitas. El P. Hilarión Gil puede ser tenido como el gran promotor y restaurador del espíritu misionero moderno en España. El comenzó a infiltrar este espíritu misional desde el escolasticado jesuítico de Oña, provincia de Burgos, donde era profesor de historia de la Iglesia y de patrología, tanto en aquellos

[2] Véase citada esta frase, en latín primero y luego en español, en la misma *Carta pastoral,* 235-236 y 237-238.

[3] Sobre su labor misional puede verse el artículo publicado por el P. Zameza en el mes de abril de 1926 en «El Siglo de las Misiones», con el título de *Las Misiones de Luto,* p. 121-126. El cardenal Benlloch fue el primer presidente de la Unión Misional del Clero en España, y restauró con una nueva vitalidad el ya existente, pero mortecino, Seminario para Misiones Extranjeras de Burgos.

estudiantes entre los que destacó muy pronto el P. José Zameza, del que daremos más adelante amplios datos biográficos, como entre el pueblo en general por sus charlas, conferencias y artículos misionales en diversas revistas, sobre todo en «Razón y Fe». El año 1919 dejó sus clases de Oña al propio P. Zameza, y marchó a Madrid destinado por los superiores como director de la citada revista. Moriría en Oña, adonde había regresado a explicar historia eclesiástica unos años antes, el 1 de octubre de 1928, cuando le faltaban 20 días para cumplir los 55 años.

En 1914 había fundado la revista misionera «El Siglo de las Misiones», coincidiendo con las primeras expediciones de los jesuitas españoles a las misiones de China. Habían marchado en 1913 los primeros jesuitas de Castilla para ayudar a los jesuitas franceses en su gran misión del Kiang-Nan, y más concretamente en la provincia civil de An-hwei. En 1922 se erigiría en este territorio el vicariato de Wuhu, que más tarde, en 1929, daría lugar a tres vicariatos: Pengpu, Anking y Wuhu, encomendados respectivamente a jesuitas italianos y a españoles de León y Castilla. Luego había dado a conocer en conferencias y revistas la importancia y el alcance del problema misional [4], y hacía vislumbrar ya los primeros atisbos de una misionología española [5].

Su espíritu y su herencia lo recogía muy pronto otro jesuita joven, dinámico, emprendedor, pensador profundo, original en sus ideas y concepciones, aunque le faltara por otro lado un tacto de sistematizador en esos enfoques e ideas. Nos referimos al P. José Zameza, que entonces mismo finalizaba sus estudios y había de ser destinado en Oña a la explicación de la teología patrística, y tomaría muy pronto la dirección de la revista «El Siglo de las Misiones». En sus estudios e investigaciones patrísticas quedó pronto prendado del espíritu católico, ecuménico, universal, misional de dos de las más grandes lumbreras del cristianismo, san Pablo y san Agustín, llamado aquél el apóstol de los gentiles, y éste el padre y doctor de la gracia. Y precisamente en la conexión de estos dos puntos: *gentiles* y *gracia*, está el problema misional; en ellos había de apoyar Zameza su misionología propia, que podemos decir hoy es la misionología propia de una auténtica escuela española.

[4] En la revista «Razón y Fe» 25 y 26 (1909) había publicado ya unos cuantos artículos sobre las misiones católicas entre infieles.

[5] Hemos estudiado ya más a fondo este tema en nuestra obrita *Una misionología española*. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1958, 172 p; y es lo que reproduciremos en parte en estas páginas, pues entra dentro del volumen de misionología que estamos redactando.

Tuvo ocasión de exponer al público sus concepciones misionales precisamente en la *carta pastoral* que el día de san Francisco Javier de 1920 publicaba en Burgos su arzobispo Mons. Benlloch. Hoy ya no es un secreto para nadie que aquella pastoral, magnífica por su concepción misional, se debió al genio misionero y devoto del P. Zameza, a quien acudió el que había de ser futuro cardenal [6]. Como ya hemos recordado antes, se esboza en ella una auténtica misionología española, cuyas características se apoyan en la concepción teológica del *Cuerpo Místico*, enseñada por san Pablo y comentada por san Agustín.

España, que se había distinguido en su apostolado histórico misionero, iba a adelantarse también a otras muchas naciones en el campo de la misionología científica, que en estos años estaba dando sus primeros pasos y balbuceos. Firmada aquella pastoral por el arzobispo de Burgos en diciembre de 1920, aunque era posterior a las ideas ya expuestas en Alemania por el Dr. Schmidlin, se adelantaba unos años a las teorías que habían de exponer en Bélgica Lange y Charles, en 1924 y 1926 respectivamente, y luego en Francia diversos teólogos y misionólogos, a partir de 1932. Veamos el juicio que le mereció al entonces general de los jesuitas, P. Vlodimiro Ledochowski, que escribía así, felicitando al arzobispo:

> «Más que una simple carta, es un completo y profundo tratado teológico del espíritu misionero de la Iglesia católica, en que se juntan un conocimiento claro de su vida íntima, necesariamente expansiva, y una exposición exacta de su desarrollo histórico, animado todo con una unción apostólica y una universalidad y grandiosidad de miras que no podría menos de despertar en el clero y en el pueblo de su amada archidiócesis y de toda España, eminentemente católica, el entusiasmo generoso por la obra que el Romano Pontífice ha confiado al celo pastoral de S.E.I. Esta carta será, indudablemente, un monumento de gloria para S.E.I., y para la archidiócesis de Burgos, y una fuente en donde han de beber el genuino espíritu apostólico de la Iglesia cuantos tengan la dicha de ser llamados a cooperar a la sublime misión de la evangelización de los infieles» [7].

Apunta el P. Ledochowski que la pastoral constituye un completo y profundo tratado teológico de misiones. Así es, en realidad, aunque, dado el carácter del documento, no pueda esperarse una precisa sistematización escolástica, sino más bien una amplia perspectiva de horizontes positivos, cualidad que estaba también más a

[6] Lo hizo Benedicto XV en el consistorio del 7 de marzo de 1921, por tanto tres meses después de la publicación de esta carta pastoral.

[7] El siglo de las Misiones (1921) 186.

tono con la mentalidad del P. Zameza. Pero si no un tratado teológico misional preciso, sí encontramos los elementos, desarrollados después más ampliamente por el mismo Zameza, de esta característica escuela misional.

Notemos bien el año. La pastoral se publica en diciembre de 1920, época en que, ciertamente, ya estaban acuciados por estos problemas teológico-misionales los alemanes, tanto católicos como protestantes, pero en la que aún no habían despertado estas mismas inquietudes en otras naciones, como Bélgica y Francia en concreto, que habían de aparecer algunos años más tarde. Hasta hubo autores españoles que, dejando a un lado esta propia concepción española, por ignorancia, por olvido o por menos estima, se apresuraron a exponer y comentar las teorías extranjeras. Hoy mismo, los misionólogos modernos, cuando expresamente tratan de exponer y explicar las diversas teorías teológicas del problema misional, se olvidan también de lo mismo: ¿por olvido, por menos estima, por ignorancia? No lo sabemos. Es posible que todos estos factores se conjuguen a una para producir idéntico producto: la ausencia española como tal, dentro de la teología misional [8]. Pero ahí queda, y quedará para el futuro, esa pastoral magnífica, publicada en 1920, eje y clave de la escuela teológico-misional española, debida al cardenal Juan Benlloch y al jesuita P. José Zameza.

La citada pastoral lleva como título *Las Misiones Extranjeras. Invitación pontificia a Burgos* [9] y comprende tres partes; de ellas, la más importante, desde nuestro punto de vista, es la primera, rotulada *Teología y misiones*, en la que expone embrionariamente nuestra dogmática misional; la segunda es más bien una exposición históri-

[8] Hemos recordado antes la postura de André Seumois en su estudio *Vers la définition de l'activité missionnaire*, publicado en 1947. De entonces acá no se ha adelantado gran cosa. Un ejemplo: en 1956 publica el P. Edouard Loffeld, de la Congregación del Espíritu Santo, una gran obra de 416 bien nutridas páginas, y cargada además de eruditas notas, titulada *Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques*. Editions Spiritus, en Rhenen de Holanda; y aún parece desconocer las ideas misionales españolas. No cita ni una sola vez al cardenal Benlloch, y al P. Zameza sólo una en la p. 268, pero no directamente, sino al citar un artículo del P. Olegario Domínguez. El P. Loffeld no conocía, pues, las obras del P. Zameza, aunque sí sus ideas –es ya natural–, expuestas en otros autores. Algo parecido podría decirse de otra obra posterior y de otro misionólogo de talla, el benedictino P. Thomas Ohm, en su obra *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*. Erich Wewel, Freiburg im Breisgau 1962, 927 p., recientemente traducida también al francés. Basten estos dos ejemplos, por no citar alguno más. Aunque sí hemos de reconocer que algunos autores posteriores acuden a veces a la teoría española para explicar puntos determinados de la actividad misional.

[9] Publicada en Burgos, 1920, Tipografía de Polo, 239 p.

ca, tanto doctrinal como práctica, de la Iglesia misionera; y la tercera expone los puntos de tipo pastoral, que hacen ver su necesidad y su urgencia.

a) Exposición doctrinal

Es natural que la teoría no sea en su exposición perfecta. Aparecerán ahora los primeros chispazos, las primeras ideas, fecundas en contenido y consecuencias, que irán perfilándose después con nuevas aportaciones de los mismos autores, o de otros a quienes agraden esas ideas. Le había pasado lo mismo a Schmidlin en Alemania, y les pasaría a Charles en Bélgica, y más tarde a los primeros misionólogos de Francia. ¿En qué consiste, pues, la esencia de esta escuela española? El propio P. Zameza haría un análisis de la pastoral en un artículo publicado el año 1951, *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el «Maximum illud»*, publicado en la revista «Misiones Extranjeras» [10]. Este mismo artículo salió reproducido después en el tomo-homenaje con que algunos misionólogos de todo el mundo obsequiaron al P. Dindinger, OMI, bibliotecario de la Propaganda Fide, con ocasión de su 70 aniversario [11].

En toda concepción misional, decía el P. Zameza, han de tenerse en cuenta y conjugarse estos dos elementos tan desarrollados por san Pablo: *paganismo* e *Iglesia:* las mutuas relaciones entre ambos es lo que constituye precisamente la teología misional, la Iglesia misionera [12]. Es un paralelismo mundial en el que el paganismo representa el elemento *negativo,* ampliamente descrito y determinado por san Pablo en sus cartas, sobre todo en la escrita a los Romanos (Rom 1 y 2); y en el que la gracia, y consecuentemente la Iglesia, representa el elemento *positivo,* centrado en esa institución divina como *Cuerpo Místico de Cristo.* El cuadro que del paganismo pinta el apóstol es desolador: «todos están alejados de la vida de Dios» (Ef 4, 18), que es la gracia, que habrán de conseguir precisamente por medio de la redención en la Iglesia de Cristo, que es la única que puede aportar convenientemente la regeneración de esa sociedad empecatada y perdida.

La transformación nos vendrá por Cristo, sol de justicia que

[10] José Zameza, S. J., *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el «Maximum Illud:* Misiones Extranjeras (1951) 34-50;

[11] *Missionswissenschaftliche Studien,* 1951, 54-74.

[12] *Carta pastoral,* 24 s.

iluminará sus almas: «Antes erais oscuridad, tinieblas; ahora sois luz en Cristo» (Ef 5, 8).

Pero donde entra Jesús y entra su gracia, es imposible prescindir de su Iglesia. El *totus Christus,* el completo, o sea, el conjunto de Cristo como cabeza, y de la Iglesia como cuerpo, doctrina clave en la teología paulina, y pensamiento obsesionante del doctor de la gracia, san Agustín, y con el que se encuentra a cada paso el lector en sus exposiciones bíblicas, es como la resultante y el remate natural de esos dos factores, Cristo y la gracia, en la actuación del gran «misterio que veneramos», de que nos habla Pablo [13].

Quedan expuestos los dos elementos: el *negativo,* paganismo; y el *positivo,* gracia e Iglesia. ¿Dónde está y cómo se verifica esa unión entre ambos, que es lo que constituye el problema misional? Está en la transformación del primero hasta convertirse en el segundo; y esta transformación, esta unión asimiladora y transformante, no encuentra una concepción más atinada y una realidad más misteriosa que la teoría doctrinal paulina explanada por san Agustín, del *Cuerpo Místico de Cristo.* Este cuerpo, que se había de nutrir expresamente de la gentilidad, del paganismo, y que había de centrar en esa operación generadora y asimilante toda su razón de ser y de vivir [14].

Tenemos aquí el primer estadio misional: «Ecclesia ex gentibus»; primera transformación, primera transfusión de los tesoros más preciados del corazón de Cristo a los pueblos antes estigmatizados y empecatados del paganismo. Ser un cuerpo místico con él, formar un todo completo con él, participar de la misma vida de él, y de las promesas antiguas por el [15]. Cristo llama san Agustín, con santa y teológica osadía, a un hombre en gracia; y, ya antes que él, Tertuliano, con vista panorámica de toda la Iglesia, extendida por todo el mundo, había escrito en frase no menos admirable: «Ecclesia vero Christus» [16]. La Iglesia es el mismo Cristo.

Será inexplicable a la razón, pero esa transformación es un hecho: «Ecclesia ex gentibus». Aquí está ese misterio de Cristo, por el que los gentiles son llamados a ser miembros de un mismo cuerpo y participantes de la promesa divina en Jesucristo mediante el evangelio. Difícilmente se puede imaginar una concepción, aun

[13] *Carta pastoral,* 42.

[14] *Ibid.,* 48-53.

[15] *Ibid.,* 56.

[16] D'Alès, *Tertullien,* 214.

en el orden estético, más avasalladora que la encerrada en esas breves palabras de san Pablo: «Misterio de Cristo». Es la labor divinamente sublime de la Iglesia misionera: transformar la gentilidad en Cristo: «Ecclesia ex gentibus» [17].

Tenemos el hecho de la transformación, de la regeneración en Cristo. ¿Cómo se verifica en concreto esta transformación? La fórmula «Ecclesia gentium» o «Ecclesia ex gentibus», tan agustiniana, es uno de sus puntos básicos, de ricas consecuencias. Ese «ex gentibus» significa Iglesia hecha de lo que había sido gentilidad para, transformada por la fe en cristianismo, seguir actuando en convertir por la misma fe el resto del mundo infiel, haciéndolo la misma Iglesia, esposa de Cristo. En esta altísima y sobrehumana transformación del paganismo en Iglesia y en Cristo entran tres factores teológico-misionales: la *cristianización* (en cuanto distinta de la justificación), la *fe*, y la *Iglesia misionera* [18].

• *Cristianización*

O sea, esa fuerza maravillosa que opera la transformación del paganismo en cristianismo, cristalizada en aquella frase de san Agustín: «Vis convertens in se materiam». «Vis», una fuerza, el elemento activo asimilante, transformador, de fuerza infinita, y «materia», el elemento *pasivo*, material, inerte, sin vida, que ha de transformarse; el mundo que aún no es parte de Cristo, es decir, los gentiles. «Convertens»: se trata de una conversión, que supone una pérdida real, a la que sucede una adquisición asimismo real. Todo ello queda hermosamente englobado en la frase agustiniana que, como suya, parece jugar con los términos, y está llena de contenido: «O Ecclesia, occide quod sunt, et fac quod es»: «Mata lo que son», esto es, *paganismo*, infidelidad, idolatría; y «haz de ellos lo que tú eres», es decir, *cuerpo de Cristo*.

Conversión maravillosa, que se ha de hacer por medio de esa fuerza, maravillosa también, divina, que tiene este cuerpo místico vivo, y de Cristo, fuerza vital y transformadora, y transformación vital asimiladora, con todos los caracteres vitales del crecimiento y de la nutrición.

Este es el símil propio de nuestra teoría; insistir en la *metáfora* viva y real, llena de sentido, que compara la labor de crecimiento y asimilación de los paganos por parte de la Iglesia, como lo hacen

[17] *Carta pastoral*, 58-59.

[18] *Ibíd.*, 62s.

con los alimentos los cuerpos vivos; es lo que caracteriza a esta teoría, que ve en ello una explicación adecuada del problema misional. En ello no hace sino seguir los pasos y la doctrina del obispo de Hipona, san Agustín, cuando escribía, explicando la visión de san Pedro en Joppe (Hch 10, 11-16): «Prefiguraba el Señor a la Iglesia, que había de devorar a todas las gentes y convertirlas en su cuerpo» [19].

Conversión y cristianización que se operan mediante una fuerza orgánica de asimilación, completada por una operación vital doble: *exterior* la una, que consiste en la predicación y atracción de los pueblos al torrente circulatorio de su vitalidad; e *interior* la otra, o sea, la conversión en sí o intususcepción de elementos hasta entonces extraños a ella, pero que constituirán en adelante parte integrante del mismo organismo transformador [20].

Dos leyes físicas de los seres vivos: la *elasticidad adaptativa* y *el crecimiento progresivo,* y dotadas ambas de unas propiedades realizables también en la Iglesia de Jesucristo. Por la *primera,* queda asegurada su existencia y su unidad en medio de la mayor variedad y discrepancia de los pueblos, conforme a los principios de la sana adaptación tan patrocinada en nuestros tiempos, aplicada al apostolado moderno. Y por la *segunda,* su vitalidad misionera, pues su crecimiento y duración son indefinidos mientras haya pueblos que incorporar. Lo lleva embebido en su esencia misma; por su función esencial de predicar el evangelio a toda criatura, ha quedado revestida esencialmente de esa ley que llamamos *catolicidad,* o sea, la universalización de la Iglesia, formulada e intimada por el mismo Jesucristo. Esta ley de la catolicidad lleva incluida en sí la labor de las misiones [21].

• *La fe*

Es el germen vital obrador de estas tranformaciones maravillosas: ella constituye el principio de asimilación de la Iglesia: «Ella es la que en esta fe... fructifica y crece hasta el mundo universo», que comentaba san Agustín [22], y que san León Magno definía *propago fidei,* refiriéndose a la extensión del catolicismo [23]. Lo había procla-

[19] *Enarratio in Psalm. 30.*

[20] *Carta pastoral,* 67.

[21] *Ibíd.,* 68.

[22] *Sermo* 214.

[23] *Carta pastoral,* 71.

mado antes así el mismo Cristo: «Quien *creyere* (entiéndase el evangelio predicado), y se bautizare, se salvará: y quien *no creyere*, será condenado». Una fe, pero no sola, sino sellada con su única marca oficial ante Dios y la Iglesia, que es el *bautismo:* «El que *creyere* y se *bautizare»* (Mc 16, 16).

b) La Iglesia misionera

Es la que como *madre espiritual* ha de hacer germinar este germen vital de inserción e incorporación a Cristo, como bellamente lo expresa san Agustín en aquellas palabras «Ecce uterus Matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat» [24]: «Este es el seno de la madre Iglesia para que te dé a luz y te lleve a la luz de la fe [25].

A la luz de estas ideas, es como tiene explicación plena y comprensión la expresión dulcísima con que la designamos: Nuestra Santa *Madre* la Iglesia, pues ella viene a hacer, en el orden sobrenatural, lo que en el natural hace la propia madre: explicación obvia y natural que produce la concepción española de las misiones. Aquí se basa también la explicación del axioma «Extra Ecclesiam nulla salus», de que fuera de la Iglesia no hay salvación, como no hay vida sin la madre. No hemos de entrar en la explicación teológica de cómo pueden y suelen salvarse muchos infieles, sin que se les reconozca en el *foro externo* como miembros de la Iglesia católica jerárquicamente organizada y visible; lo inconcuso es que todos los que se salvan sólo consiguen la bienaventuranza *por* la Iglesia y *en* la Iglesia, como sólo pueden conseguirla en Cristo y por Cristo.

No puede tener por padre a Dios quien no tiene a la Iglesia por madre, exclamaba en su época san Cipriano [26], indicando con ello la necesidad de pertenecer a la Iglesia, en razón de su *maternidad* y consiguiente filiación; expresión que es la que mejor sintetiza ese doble pensamiento católico de aquella época.

Hemos resumido en unas páginas toda la fuerza teológica de la concepción española con respecto a la actividad misional, a la luz de los grandes y potentes focos de la teología católica, san Pablo y san Agustín, que lo entrañan en su concepción y símil biológico de la Iglesia como *cuerpo místico de Cristo.* Lo demás no son ya más

[24] *Sermo* 216: PL 38, 1080.

[25] *Carta pastoral,* 74s.

[26] *De unitate Eccles.*, cap. V: PL 4, 502.

que consecuencias, en las que insisten, más o menos, las otras escuelas o explicaciones extranjeras. Precisamente para llegar a esta transformación del paganismo en Cristo, hubo de transmitir el Señor a los apóstoles y a su Iglesia su propia misión: «Como me envió el Padre a mí, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21), para que predicasen la buena nueva e infundiesen la fe que injerta e incorpora en Cristo. Y «¿cómo predicarán si no son enviados?», comenta san Pablo; tienen que *ser enviados;* es la Iglesia *misionera* [27].

Aún hay otro elemento, que es necesario para comprender esta teoría misional. San Pablo y san Agustín hablan de esta Iglesia como de *Cuerpo Místico de Cristo,* un cuerpo *místico,* es decir, *misterioso,* pero no por eso menos vivo y real. Pero el cuerpo no existe solo; si así fuera, no tendríamos más que un cadáver. El cuerpo vivo y real necesita un *alma* que lo vivifique y dé vitalidad a sus potencias o fuerzas de actuación. Y esta alma también la tiene necesariamente este cuerpo místico de Cristo. ¿Cuál es esa alma? Esa alma es el *Espíritu Santo* [28]. Hermosamente lo expresaba con esta frase san Agustín: «Lo que es el alma para el cuerpo del hombre, eso es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» [29].

El hace que crezcan y se desarrollen sus miembros. El es la luz y la dirección en la jerarquía, como la fuerza de asimilación en las misiones. El produce, modera, dirige, encauza, armoniza, en admirable unidad, todas las energías de la Iglesia, tanto en sus relaciones con sus conquistas *de fuera,* esto es, de la Iglesia en formación, o de la Iglesia misionera, como en sus relaciones con la perfección *interior* del organismo ya formado, esto es, de la Iglesia constituida. El la anima y fecunda con una virtud asimilativa y regenerativa indefinida, por la que podrá extenderse por todo el mundo y durar hasta la consumación de los siglos.

Tal es en su conjunto la Iglesia de las misiones: Iglesia dulcísima y maternal, «esposa» la llaman también con relación al Espíritu Santo, en razón de su maternidad y fecundidad espiritual, en la que derramó Cristo a torrentes todos los tesoros de su hermosura y fecundidad espiritual. Esta concepción teológica es la que debe estar en el arranque y ser como el alma de toda ciencia de las misiones: al menos así la concibe esta escuela española.

Porque si Cristo es siempre la única *cabeza* de la Iglesia (1 Cor

[27] *Carta pastoral,* 78-100.

[28] *Ibíd.,* 100s.

[29] *Sermo* 217.

12, 27), por el misionero es por quien crece cada día más ese su Cuerpo Místico; si Cristo es el único *fundamento* de este edificio (1 Cor 3, 11), por el misionero es por quien se amplía, se dilata y se eleva cada día más, dando cabida en sus aulas a todos los pueblos de la tierra; si Cristo es la única *semilla* de vida (Jn 13, 25; 15, 5), por el misionero ha de verificarse en parte esa germinación y desarrollo, hasta transformarse en el árbol frondoso de la Iglesia, que dé cabida en sus ramas a todas las aves del cielo; si Cristo es el único *primogénito* entre todos los hermanos (Rom 17, 28; Hch 11, 10), al misionero se debe que se multiplique cada día más esa relación de fraternidad, que haga de todos los hombres verdaderos hermanos entre sí, e hijos del único Padre que está en los cielos [30].

Delicadeza y excelencia sumas las del misionero –termina su exposición la carta pastoral–; en sus manos ha depositado Jesucristo lo más precioso de su amor, los intereses de su Iglesia; intereses que sólo suelen confiarse a la intimidad más grande y a la fidelidad más íntegra y probada. Tales son la *Iglesia misionera* y el *misionero* [31].

¡Qué fecunda, teológicamente, resulta en ideas misionales esta *pastoral*! Evidentemente da ella los elementos precisos, abundantes e indispensables para poder levantar una concepción maravillosa de misionología, científica y devota a la vez, que nos hace a todos actores y agentes activos en el plan universal de Cristo redentor. Sin querer, y aun sin saberlo, estamos, como *miembros* que somos de este Cuerpo Místico, concurriendo activamente a la plenitud de desarrollo del Cristo total: todos somos misioneros.

Falta sistematización, es verdad, conformación e impronta de escuela; no se preocupa de explicar, como hacen otros, la teoría misional enmarcada en las cuatro causas de la concepción aristotélica; no baja al terreno de la práctica, procurando dar una explicación adecuada a cada uno de los detalles de toda concepción misional: ni era ése tampoco el fin, ni el género, de una exposición como ésta, primordialmente *pastoral*. Pero, sin embargo, ahí están todos los elementos, abundantes, ricos, teológicos, patrísticos, apostólicos..., que arrancan del mismo Cristo.

• *Ulterior desarrollo del P. Zameza*

El cardenal Benlloch moría el 14 de febrero de 1926. El P. Zameza, director entonces de «El Siglo de las Misiones», recogía su

[30] *Carta pastoral*, 109.

[31] *Ibíd.*, 110.

herencia misionera. Ya en junio de 1920 había comentado en la misma revista, en un jugoso artículo, *La Carta Apostólica de Su Santidad Benedicto XV (Maximum illud)* [32], con ideas teológico-misionales idénticas a las que medio año más tarde habían de aparecer en la *carta pastoral*. Eran, además, ideas ampliamente comentadas en sus conferencias, conversaciones particulares y exposiciones doctrinales, mucho antes de que en Lovaina comenzaran a apuntar los gérmenes de una nueva escuela misional con Lange y Charles, en 1924 y 1926 respectivamente.

c) *Datos biográficos del P. Zameza*

Quien quiera ver una biografía más detallada del P. Zameza, lea nuestra obrita *Una misionología española*, 119-162, donde se da a conocer su biografía y su bibliografía. Aquí nos contentaremos con algunos datos resumidos. Había nacido el 11 de enero de 1886, de un hogar cristianísimo, «en el anchuroso valle vizcaíno de Munguía, de rientes perspectivas, fomentadoras de su poderosa facultad de percepción sensitiva derramada en inagotables y expresivas imágenes» [33]. Allí corrió su niñez alegre y sana, correteando por las praderas encantadoras del valle, escuchando el rumor del río y el parloteo de los pájaros, y empleando su tiempo infantil y su ingenio incipiente de artista en modelar figurillas de barro, mientras saboreaba los mejores melocotones del huerto [34].

A los 12 años, ingresaba, el año 1898, en el recién fundado seminario de Comillas, que dirigían los padres jesuitas desde 1892, época de su fundación, en la riente costa montañesa de Santander. Cinco años después, el 3 de septiembre de 1903, y contando 17 años de edad, iniciaba su vida religiosa en el noviciado de Loyola, luego cursaba dos años de retórica en Burgos y tres de filosofía en Oña. Estaba entonces en aquella casa de profesor de historia eclesiástica y de patrología, el P. Hilarión Gil, que había de ser el animador moderno del espíritu misional en España, como ya hemos adelantado antes.

Aunque el P. Gil pertenecía a la facultad de teología, y por tanto no estaba en contacto con los filósofos, el joven Zameza, que

[32] J. Zameza, *La Carta Apostólica de Su Santidad Benedicto XV:* El Siglo de las Misiones (1920) 201-207.

[33] María Inés Cué, *La última página:* Angeles de las Misiones (1957) 58.

[34] León Lopetegui, S. J., *El P. José Zameza, S. J.*: El Siglo de las Misiones (1957) 171.

ya sentía hervir en sus venas el fervor misionero, pidió y obtuvo una larga entrevista con él, que recordaría luego con agrado toda su vida: fue concretamente el año 1909.

Finalizados sus estudios filosóficos, marchó en el verano de 1910 a Comillas nuevamente, ahora como profesor de estudios humanísticos, como director de una academia de griego que tenían los mismos seminaristas, y como inspector o encargado de los alumnos. Cuatro años estuvo desempeñando estos cargos en aquel seminario tan querido para él, donde había pasado otros cinco, antes de entrar en la Compañía. Ahora venía con nuevos ideales y quería transmitir su fervor misionero también a sus encomendados.

Años más tarde, concretamente en 1916, cuando estudiaba en Oña segundo año de teología, él fue quien interesó a su padre, D. Vicente Zameza, para que sufragara los gastos del viaje y estipendios necesarios para que el P. Gil fuera a Comillas a dar unas conferencias, que puede decirse fueron la semilla misional de aquella universidad pontificia, de donde han salido los más insignes paladines de las misiones en el clero secular. Era entonces alumno de teología D. Angel Sagarmínaga, tantos años Director Nacional de las Obras Misionales Pontificias en España. Ciertamente, la visita del P. Gil llenó aquellos años los ámbitos de la universidad pontificia de entusiasmos misionales.

No pudo acompañarle entonces, pues se lo impedía su situación de estudiante, pero años más tarde, en 1926, siendo ya director de «El Siglo de las Misiones», pudo trasladarse en persona a su querido seminario-universidad, y presidió varias de sus sesiones privadas y públicas, marcando las orientaciones concretas para su actividad misional.

Al comenzar en Oña su teología, volvió a encontrarse con el P. Hilarión Gil, que ahora sería además su profesor en la cátedra en la que precisamente le había de sustituir él mismo, y con quien contrastaba y encendía su espíritu misional. Es el momento en que se orientará definitivamente para toda su vida: desde entonces, su ideal girará en torno a dos polos, no opuestos, sino complementarios en tantas ocasiones: la idea misional en sus diferentes aspectos, y el estudio patrístico, sobre todo de san Agustín. Ambos polos constituirán todo el eje de su vida. Se dice que, en el día de su ordenación sacerdotal y primera misa, entre sus diversas peticiones al Señor llevaba estas dos: que surgieran un *seminario de misiones* y un plantel de *religiosas misioneras*. Ciertamente que ambas peticiones le fueron concedidas, y en su desenvolvimiento había de tener gran intervención el mismo Zameza: el Seminario de Misiones

Extranjeras de Burgos, origen de la famosa *Carta pastoral,* y la Congregación de Religiosas de Bérriz, en cuya institución misionera tuvo tanta parte el P. Zameza.

Terminados sus estudios teológicos, le encontramos el curso 1918-1919 en Burgos haciendo su tercera probación. Aún estaba en esta etapa de formación cuando llegaba al arzobispo de Burgos la carta de Benedicto XV. Recordemos que ésa había sido una de sus más fervientes peticiones el día de su ordenación. Los tres años siguientes se le encuentra nuevamente en Oña, después de una pequeña temporada de especialización, en Alemania, en historia eclesiástica y en patrística misional, esferas en que había de sobresalir en los años de su docencia. Sucedía en esta cátedra al P. Hilarión Gil, nombrado entonces director de «Razón y Fe», en Madrid. Juntamente quedaba agregado a la plantilla de escritores de «El Siglo de las Misiones». Aquí le buscó el arzobispo de Burgos para encargarle el estudio y bosquejo, e incluso la redacción, de su magna *carta pastoral* sobre las Misiones Extranjeras. Se publicaba el 3 de diciembre de 1920, y ese mismo año y fecha quedaba inaugurado también el Seminario de Misiones Extranjeras, del que sería más tarde nombrado espiritual el propio P. Zameza.

El camino definitivo quedó concretamente marcado en 1922 cuando, dejando sus clases de historia y patrología en Oña, se trasladaba a Burgos, nombrado director de la revista «El Siglo de las Misiones», pues su anterior director, P. Víctor Elizondo, había marchado como misionero a China. Diez años de trabajo intenso, desplegando una actividad variadísima de escritor, de conferenciante, de predicador, de asiduo colaborador en congresos misionales, de iniciador de nuevas series de actividades dentro de la misma revista. Su proselitismo católico y su universalismo se contagiaban en las conversaciones privadas, en su abundante correspondencia, en sus amenas charlas y en sus repetidas conferencias, en las que resplandecía su saber, servido por una expresión transparente y sencilla, muy peculiar suya, rica en imágenes y comparaciones, que le daban colorido, vida, amenidad y luz. Teólogo profundo, transido siempre de un lirismo que se enlazaba a la maravilla con un conocimiento real del campo que debía labrar, y una visión clara de los objetivos que perseguía, arrastraba suavemente, e inspiraba una gran seguridad. Por todo este conjunto de cualidades: por su caballerosidad y nobleza de corazón, por su acendrada caridad cristiana, por su trato agradable y acogedor, y por su fiel amistad, era uno de esos hombres llamados a crear clima y escuela.

Idea suya fue la publicación de los *cien* proyectados fascículos

misionales, que contenían toda una programación de la misionología teórica e histórica y de los que llegaron a publicarse bastantes, aunque no todos. La proclamación de la República Española en 1931, la consiguiente dispersión de la Compañía de Jesús en España, y su llamada a Roma, interrumpieron esta prometedora publicación, que luego ya no se siguió. Cuando se interrumpió definitivamente, iban publicadas ya unos 25: estudios de divulgación críticamente documentados, que habían de encerrar en su conjunto un riquísimo arsenal de materias predicables sobre misiones [35]. Y junto a estos fascículos, otras obras de mayor envergadura y extensión, todas ellas de rico material misional.

Otro de sus apostolados fue la *Cruzada misional de jóvenes*, que, orientada por él desde Burgos, encuadraba las juventudes de ambos sexos en los colegios e instituciones dirigidas por religiosos y religiosas, y que en 1925 se acercaba mucho al número total de 150.000. Esta organización juvenil misionera de tan amplios horizontes no la había fundado él precisamente; existía ya de años atrás, desde 1914 concretamente, pero él fue quien le imprimió un ritmo más acelerado y un anhelo más ardorosamente misional.

Luego, sus intervenciones en los dos grandes planes de su vida, el *Seminario para Misiones Extranjeras de Burgos*, y la fundación o, más bien, la proyección misionera de unas religiosas ya existentes, pero que admitieron un cambio en sus constituciones, con una proyección esencialmente misionera: las *Religiosas Mercedarias de Bérriz*.

En cuanto al Seminario de Misiones, ya hemos dicho que fue nombrado su director espiritual desde 1926. De estas relaciones escribía él mismo el año 1951:

> «No pertenezco a vuestro Instituto, aunque siempre he sido fiel a mi primer amor desde 1919, a vuestro seminario de Misiones Extranjeras. Dios, no sé cómo, crea a veces parentescos espirituales entre las almas. En la mía llevaba yo siempre, desde que me ordené sacerdote en 1917, vivísimos deseos de que en España hubiese un Instituto de Misioneros del Clero Secular, al estilo de los de París, Milán, Mill-

[35] Veamos algunos de sus títulos: *El campo de las misiones; Cristo, el único mesías salvador; El universalismo de la Iglesia naciente; Catolicidad de la Iglesia; San Pablo ante la España pagana; Poder del germen inicial evangélico; Intensidad misional de la era de las persecuciones; Los mártires misioneros de las persecuciones; San Bonifacio, apóstol de Alemania; Alma Mater, o la Sagrada Congregación de Propaganda Fide; El clero indígena; Las primeras auxiliadoras de las misiones; Las novena de la gracia; Los grandes enemigos de las misiones*, etc.

Hill, etc., y el Señor sabe que fue precisamente ésa una de las gracias que con más ahínco pedí el día de mi primera misa. Yo no sabía nada, pero ya para entonces –lo supe después–, había habido en la nunciatura de Madrid quien trabajaba en este sentido: fruto de lo cual fue tal vez la carta que S. Santidad Benedicto XV dirigió al futuro cardenal Benlloch... Y al levantar la patena en el ofertorio de la primera misa (era el día de san Ignacio de 1917), allí iba, en forma de deseo y petición, el anhelo que tan hondo nos había metido el P. Gil en el corazón con sus sencillas clases, venero de fecundos ideales» [36].

Ya no nos pueden extrañar esas relaciones de amistad y «parentesco» espiritual, como él dice, con el seminario de Misiones Extranjeras de Burgos. Cuando en 1942 publicó su folleto sobre la *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de san Agustín,* tuvo la delicadeza de dedicarlo al mismo seminario, en la persona de su rector, que lo era entonces D. Emilio Rodero Reca. De ahí que luego hubiera de tener íntima relación con las Semanas Misionales de Burgos, de las que fue asiduo colaborador y aun organizador.

Algo parecido puede decirse del Instituto Misionero de las Mercedarias de Bérriz, no perfilado aún del todo en el ofertorio de aquella primera misa, pero con el que comenzó a tener contactos directos ya en 1920. Acababa de iniciarse entonces el movimiento misional en el colegio. Cuatro años más tarde, pugnaba ya por tomar cauces misioneros el mismo instituto. Como consecuencia, en 1926 salía del monasterio de Bérriz (de clausura papal por entonces) la primera expedición de misioneras para la misión de Wuhu (China), donde trabajaban jesuitas de la misma provincia religiosa del P. Zameza. En la raíz de esta transformación misionera, con la M. Margarita María Maturana y la M. María de las Nieves Urizar, se encontraba el P. José Zameza, a quien el instituto de las Mercedarias Misioneras de Bérriz venera como padre y bienhechor amadísimo. En 1934 fallecía, como consecuencia de una operación, la M. Maturana, y poco después publicaba el P. Zameza su biografía. La intituló: *Una virgen apóstol según las exigencias de nuestra época* [37]. Desde 1930 se operó la definitiva transformación jurídica de las antiguas Religiosas Mercedarias de Bérriz, que en adelante se llamarían oficialmente Instituto de Religiosas Mercedarias Misioneras de Bérriz.

El contacto que desde los primeros años de la transformación

[36] Carta transcrita en ID (junio 1957) n. 97, portada interior.

[37] Publicada en Bérriz, por la Editorial Angeles de las Misiones, en 1934 mismo, con 588 p.

tuvo el P. Zameza con las Mercedarias de Bérriz se mantuvo siempre profundo y constante. Así lo reconocen las mismas religiosas que, con ocasión de su muerte, le dedicaron un número íntegro de su revista «Angeles de las Misiones», mayo-junio de 1957, como le habían dedicado otro, en 1932, por orden expresa de la general M. Maturana, cuando fue llamado a Roma para ponerse al frente de la nueva facultad de misionología de la Universidad Gregoriana.

Ese año 1932, se operó un pequeño, o grande cambio, según se lo considere, en su vida. Dejaba la actividad inquieta del propagandista, del conferenciante, del director de revista, para volver a asumir el cargo reposado, estudioso, tranquilo, del profesor que, juntamente con la docencia, profundiza, estudia y escribe el fruto de sus investigaciones y meditaciones; este nuevo período había de durar hasta el fin de su vida, de 1932 a 1957, esto es, casi 25 años. Con la nueva constitución *Deus Scientiarum Dominus*, que inducía un cambio profundo en los estudios eclesiásticos, se vino a fundar en la Universidad Gregoriana la nueva facultad de misionología, y para ese cometido era llamado a Roma el P. José Zameza, por orden expresa del general de la orden, P. Ledochowski. Llevaba como cometido el echar los cimientos y dar forma a la nueva facultad, de la que quedaba nombrado su primer decano. En la nueva facultad explicó durante años diversas disciplinas, como introducción a la misionología, historia general de las misiones, patrística misional, y algunos años también teología fundamental y ascética en la facultad de teología. En la facultad de misionología fundó y dirigió la publicación «Studia Missionalia», órgano de la misma facultad desde 1942, donde pudieran ir publicándose los trabajos científicos de los profesores, y aun de los alumnos más aventajados. Su estancia y sus ocupaciones de Roma no le hicieron perder sus contactos con las Obras Misionales de España, donde, al menos en los veranos, multiplicaba sus intervenciones en congresos y semanas de estudio sobre misiones. Y así siguió su labor hasta el 1 de abril de 1957, en que falleció víctima de casi un completo agotamiento.

Y dados estos breves datos biográficos, podemos pasar ya a la exposición de su teoría [38].

[38] Como bibliografía suya, puede verse la recogida en nuestra obra *Una misionología española*, 158-162.

d) La teoría misional del P. Zameza

Hemos expuesto ya parte de sus ideas con ocasión de la doctrina contenida en la pastoral del cardenal Benlloch. Ahora hemos de exponer sus ulteriores aportaciones a aquellas primeras y embrionarias ideas. Fueron apareciendo, aunque no con una determinada ligazón sistemática, en sus diversos artículos y obras. Quizás la principal de éstas sea, en este campo, su *Amemus Ecclesiam,* publicada en Burgos el año 1936, y ocho años más tarde, en segunda edición, en Pamplona, con el título cambiado de *Amemos a la Iglesia,* prefiriendo ya un título español, lengua en que estaba escrita toda la obra. Es la edición que seguiremos en esta exposición.

Durante los años 1939, 1940 y 1941 fueron apareciendo, en la prestigiosa revista misional italiana «Il Pensiero Missionario», varios artículos en torno a las ideas misionales de san Agustín con los siguientes títulos: *Il Totus Christus di S. Agostino nei suoi riflessi missionari,* en 1939; *L'azione delle Missioni nel Totus Christus di S. Agostino,* en 1940; y *La realizzazione di «Totus Christus» di S. Agostino frutto dell'azione missionaria,* en 1941 [39]. Estos artículos darían origen a su folleto publicado en Burgos en español el año 1942 con el título de *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de san Agustín* [40].

La encíclica de Pío XII sobre la doctrina del *Cuerpo Místico,* publicada en 1943, venía a ser como una confirmación de las ideas del P. Zameza en el campo misional. En adelante, esta doctrina tan espiritual, tan sublime y tan devota, entraría más de lleno en la vida y en la teología de la Iglesia. Zameza no podía menos de apoyarse en ella y de comentar su doctrina. Lo hizo en diversos artículos que, con el título de *Comentario misional a la encíclica «Mystici Corporis Christi»,* fue publicando en los meses de febrero, marzo y abril de 1944 en la revista «Catolicismo», y que quedaron recogidos en un folleto de 40 páginas editado en 1945 con el título anterior, al que se anteponían las palabras *Ecos de una encíclica* [41].

No paró ahí su producción sobre el tema. En 1951 apareció casi simultáneamente en «Misiones Extranjeras» de Burgos, y en el

[39] Véanse en Il Pensiero Missionario (1939) 193-208; (1940) 289-298 y (1941) 3-8.

[40] Seminario de Misiones Extranjeras, Burgos 1942, 97 p.

[41] J. Zameza, *Ecos de una encíclica. Comentario misional de la encíclica «Mystici Corporis Christi» de Su Santidad Pío XII.* Publicaciones de la Unión Misional del Clero, Madrid 1945, 40 p.

tomo-homenaje al P. Dindinger, en ocasión de sus 70 años, el artículo *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el «Maximum Illud»*. Y por cierto, que no resalta lo suficientemente en él su propia aportación, poniendo en cambio de relieve las otras aportaciones de los demás; por lo que nosotros ahora juzgamos oportuno el resaltarla.

Aún más, en 1955 publicaba en la revista norteamericana «Worldmission» otro articulito, *St. Augustine and the Infidel World (San Agustín y el mundo infiel);* [42] y ese mismo año, en Bérriz, la tercera edición de una obrita sobre Pablo, otro de sus grandes autores y maestros, con el título de *La más sublime vocación misionera* [43]. Pudiéramos decir que se hallaba en plena madurez de producción, pero prefirió el Señor llevárselo aquel 1 de abril de 1957, para premiarle todos sus trabajos.

En todas estas obras y estudios van apareciendo las mismas ideas que ya antes había vertido en la carta pastoral del cardenal Benlloch, y que eran las mismas que en sus clases iba exponiendo en la Universidad Gregoriana, como nosotros mismos tuvimos ocasión de oír. En una síntesis brevísima expone el mismo Zameza esa doctrina en su folleto *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de san Agustín.*

«A mi modo de ver, nos dice allí, la teología expansionista de san Agustín, en grandes rasgos, comprende: primero, una necesidad vital de expansión *ad extra;* y segundo, una función, también vital, asimilativa *ad intra;* pero ambas obrando como propiedades de la Iglesia en cuanto ésta es *Cuerpo Místico de Cristo.* Esta necesidad de expansión relaciona la Iglesia *externamente* con los pueblos infieles, en cuanto éstos todavía son tales. En virtud de ella, la Iglesia les debe proponer y ofrecer la fe. En cambio, la función asimilativo-generadora se desdobla a su vez en dos actividades internas: una de *incorporación y generación* a la vez, por la que esas masas de infieles, *persona a persona,* irán quedando asimiladas al Cuerpo Místico, por la aceptación de la fe, sellada con el bautismo; y otra de *implantación, organización y consolidación,* por la que esas mismas masas, no ya como personas, sino como comunidades, quedarán orgánicamente establecidas y aseguradas según la naturaleza propia de la Iglesia.

Dentro de este cuadro, en la concepción agustiniana que tratamos de explicar, el punto de mira, lo mismo de esa *expansión ad extra,* como de esta *asimilación ad intra* del cristianismo, no es sino la obra

[42] J. Zameza, S. J., *St. Augustine and the Infidel World:* Worldmission (1955) 70-79.

[43] Bérriz 1955, 244 p.

de la catolicidad de la Iglesia, en cuanto ésta es Cuerpo Místico de Cristo. Lo demás son consecuencias o aplicaciones, según se la considere en relación con los dos mundos existentes: el de la fe, o el de la infidelidad».

Es el mismo símil, de factura netamente agustiniana, que utilizó en 1622 Gregorio XV para dar una explicación apropiada de la labor misional, en su bula fundacional de la Propaganda Fide; de manera que pudiéramos decir que la escuela española tiene también su arranque pontificio, enunciado en esa bula. Dice así Gregorio XV:

«Se dijo a Pedro: 'Levántate, Pedro, *mata y come*' (se trata de la visión de Joppe), para prefigurar el oficio de Pedro y de sus sucesores, de congregar a los hombres (varia impietate insipientes), de las cuatro partes del mundo; a los que, *matándolos*, esto es, despojándolos de su vida antigua, y así despojados, *comiéndolos*, esto es, convirtiéndolos en sus miembros de aquel cuerpo del que era él visible cabeza, los hiciera al mismo tiempo miembros de Cristo, cabeza invisible de la Iglesia, y así vinieran a participar de la generación de Cristo» [44].

Ciertamente, que en esta frase concisa y llena de sentido *alegórico*, en el orden físico, y podemos decir que también real, en el orden de la gracia, se encuentran todos los elementos esenciales de su concepción misional. Explicando el pasaje mismo san Agustín, dice textualmente:

«Evidens mysterium. Discus est orbis terrarum: quattuor lineae discum continentes, quattuor orbis cardines...; animalia, omnes gentes...; esuriens Petrus, Ecclesia desiderans fidem gentium; vox coelestis, sanctum Evangelium; macta et manduca, occide quod sunt, fac quod es» [45].

Y en otro lugar:

«Quid est mactare et manducare? Occidere in eis quod erant et in sua viscera assumere. Disuadisti pagano sacrilegia? Occidisti quod erat. Dato Sacramento Christi incorporasti Ecclesiae? Manducasti» [46].

Recordemos la escena misma que nos describen los Hechos de los apóstoles:

«Al día siguiente, subió Pedro a la azotea a orar, cerca de la hora sexta. Y vino a tener hambre, y quería tomar algo; pero mientras se lo preparaban, se obró en él un éxtasis, y contempló el cielo abierto y bajar una especie de vaso a manera de sábana grande, que, cogido por

[44] Citado por Zameza en la obrita *Totus Christus,* 17.

[45] *Sermo* 266, n. 6: PL 38, 1228.

[46] *Enarrat. in Psalm. 103*, n. 2: PL 37, 1359; y *Enarrat. in Psalm. 123*, n. 5: PL 37, 1642.

las cuatro puntas, era enviado sobre la tierra, en el cual había toda especie de cuadrúpedos y reptiles de la tierra y de volátiles del cielo. Y se oyó una voz: –Levántate, Pedro, mata y come. Pedro dijo: –De ningún modo, Señor, nunca jamás comí cosa profana ni inmunda–. Y la voz contestó: –No llames inmundo a lo que Dios purificó. Y esto sucedió hasta tres veces, y en seguida fue recogido el vaso en el cielo» (Hch 10, 9-16).

Esta es la narración escueta, narrada por el autor sagrado sobre la citada visión. Nos dice a continuación que quedó Pedro reflexionando sobre su significado, y en ese preciso momento llamaron a la puerta los dos enviados de Cornelio el Centurión, varón justo y temeroso de Dios, aunque gentil, al que preparaba Dios, con otra visión paralela, para su conversión; era la *gentilidad* que se ponía por primera vez en contacto con la Iglesia en la persona de su representante y vicario en este mundo. A esta luz es como hay que explicar la visión, y esa luz la explica san Agustín, según las palabras que hemos citado:

«El misterio es evidente, nos dice: ese vaso o bandeja es el mundo; sus cuatro extremos son los cuatro puntos cardinales; los animales son los gentiles; el hambre de Pedro significa a la Iglesia deseando la fe de la gentilidad; la voz del cielo es el santo evangelio; el *mata y come* es: *mata* lo que son, y haz lo que tú eres. ¿Qué significa este matar y este comer? Matar en ellos lo que eran, y tomarlo dentro de sí. Pudiste disuadir al pagano de sus sacrilegios? Entones es cuando *mataste* lo que era. ¿Mediante el sacramento de Cristo lo incorporaste a la Iglesia? Entonces es cuando lo *comiste*».

Hasta aquí san Agustín. Repetimos lo que decíamos antes: frases concisas, llenas de sentido *alegórico* en el orden *físico*, pero plenas de sentido *real* en el orden de la *gracia*, de la accesión del mundo gentil a la Iglesia de Cristo.

Quedan frente a frente la *Iglesia* y el *paganismo;* dos realidades diametralmente opuestas, como las tinieblas y la luz, y que han de interferir en una conjunción maravillosa, hasta convertirse en claridad de luz las lobregueces de las tinieblas; aquí se funden esas cuatro totalidades de que nos habla san Agustín: Cristo y su Iglesia, de la que es cabeza en su Cuerpo Místico; y los infieles que han de ser asimilados e incorporados por medio de la misión; *Cristo,* primer misionero y *enviado* del Padre, que a su vez él mismo *envía* como cabeza responsable de su Cuerpo Místico, y que funda la misión, *toda misión;* su *Iglesia,* cuerpo en crecimiento ininterrumpido con sus leyes vitales de asimilación y de adaptación; el *paganismo,* o los gentiles, materia que debe ser asimilada por este Cuerpo Místico; mediante la *misión,* que es el medio de

conjunción que unifica ambos elementos; *cuatro totalidades* reales y necesarias, explicación apropiada de san Agustín para este problema de la misión; *cuatro totalidades* o plenitudes, que abarcan otras muchas más particularizadas: *plenitud* de los tiempos, *plenitud* de los dos Testamentos, *plenitud* de los ángeles, *plenitud* del cielo y de la tierra, *plenitud* de misión, *plenitud* de razas, *plenitud* de Cristo en su cabeza y en su cuerpo; en una palabra, «Totus Christus» [47].

Ahora cabe preguntar: ¿Qué función ejerce la Iglesia misionera y en qué consiste, según el concepto del «Totus Christus», su admirable actuación en la conversión de los pueblos infieles? La respuesta es concorde con sus principios *biológicos* de concebir el cuerpo místico por san Agustín. El propio Espíritu Santo, *como alma* de este organismo divino, se encargará de dirigir toda su labor de captación, asimilación y desarrollo; es la función total *expansiva* de la Iglesia; es su labor específicamente misionera: primero, una necesidad imperiosa, vital, *a extenderse fuera* como una *propago fidei,* o propagación de la fe; es la virtud vitalmente propulsora del «Id por todo el mundo y predicad la buena nueva»: la propagación de la fe [48].

Luego, otra necesidad, también interna y vital, *asimilatriz-regeneradora,* con la que se verifica la intususcepción y regeneración misma espiritual de los pueblos. ¿Son pueblos sin fe, son todo género de animales como los que vio Pedro? Primer paso: «Mata lo que son», que dejen su paganismo y se agreguen a la Iglesia. Pero en el cuerpo de la Iglesia nadie entra, dice san Agustín, «si no muere primero. Muere lo que fue para que sea lo que no fue» [49], ingenioso retruécano del santo, sistema tan propio suyo, que juega ingeniosamente con términos y conceptos.

Los hombres, para nuestra alimentación, para nuestra asimilación, no comemos los animales vivos; antes han de ser sacrificados y aderezados para ser comidos; la fórmula simbólica de la visión: «Mata y come». Pedro (la Iglesia) debe *aniquilar* antes la parte pagana de los pueblos con sus adherencias; y después *comerlos,* y así solo quedará el que, como alimento limpio, se incorporen a la Iglesia, esto es, al cuerpo del Señor [50]. Solo así, como alimento limpio y puro, puede ser incorporado a Cristo y a su Iglesia; viene

[47] J. Zameza, S. J., *La conversión del mundo infiel...,* 18-37.

[48] *Ibid.,* 48-49.

[49] *Enarrat. in Psalm. 123,* n. 5: PL 37, 1642.

[50] *Sermo* 149: PL 38.

un pagano, y aún palpita en él su idolatría; pero ha de ser injertado en los miembros de Cristo. Para ser injertado, tiene antes que ser *comido;* pero la Iglesia no puede comerlo sin antes sacrificarlo; que *renuncie* a su mundo, y entonces es cuando *es sacrificado;* que *crea* en Dios, y entonces es cuando *es comido.* Es cuando queda transformado ya en Iglesia: «Haz lo que eres». La fórmula completa: «Mata lo que son y come» (los paganos), *para que sean lo que no son* (Iglesia)» [51].

Función *asimiladora* que se une a otra función alegórica, que tiene mucho de real también: la *función generadora,* por la que atribuimos a la Iglesia una función: una generación *material* que nos hace pensar jubilosos en aquella concepción tan suave y filial de nuestra santa *Madre,* la Iglesia católica. También lo expone san Agustín:

> «Como Madre de todas las gentes que ofrece su regazo a los no regenerados (a los paganos como que los recibe en su seno virginal), y amamanta a los regenerados, como tesoro de la única herencia de Cristo, que se extiende hasta los últimos términos de la tierra» [52].

¡Qué ideas tan fecundas de meditación y reflexión nos proporcionan estas concepciones de san Agustín! Así veía y explicaba él la función misionera de la Iglesia en aquellos tiempos en que no existían nuestras ideas modernas de misión, y que incluía él en esta rica teología misional, dentro de una Iglesia que estaba toda ella en estado de misión. Explicación teológica, y al mismo tiempo llena de suavidad y de espíritu, radicada en el dogma suavísimo de la *comunión de los santos,* por el que unos estamos siempre trabajando por el bien común y bienestar de los demás.

La Iglesia es madre, madre fecunda, que a todos nosotros sus hijos hace hermanos y herederos del reino de Dios. Precisamente de esta maternidad mundial y fecundante le ha venido el que, por razón de esta universalización, haya merecido que se la llame, y sea, *católica* [53].

Pero no basta una inserción *individual,* aunque es necesaria y se requiere. La Iglesia misionera tiende a una acción *orgánica colectiva;* ésta *supone* ya la incorporación *personal* de los convertidos en el Cuerpo Místico de Cristo. Por eso Zameza no podía admitir la teoría de Charles que prescindía, en el concepto de misión, de esta

[51] Zameza, *La conversión del mundo infiel,* 49-50).

[52] *Epist.* 22, 23, n. 4: PL 33, 96; cf. San Agustín, *Cartas* (BAC 69), 101.

[53] Zameza, *La conversión del mundo infiel,* 51.

previa inserción *personal.* En su obra *Amemos a la Iglesia* lo rechaza expresamente:

> «Confieso sinceramente, nos dice, que no estoy conforme con autores modernos de gran prestigio científico (Charles), que han escrito: 'Notemos que el objeto específico de la actividad misionera no es, como se repite con demasiada frecuencia, el convertir a los paganos... Este fin es común a toda la actividad eclesiástica y cristiana; o más bien, como se diría en lenguaje filosófico, es el mismo *genérico* de todo apostolado'. Mientras los grandes papas misioneros, en sus célebres documentos oficiales sobre misiones, y otros escritores dignos de nota, directa o indirectamente, no indiquen otra cosa (respetando opiniones que juzgamos muy autorizadas), a nadie debe extrañar que nosotros, en explicar la noción católica de misión, sigamos la triple y magnífica línea de la tradición, sin excluir del concepto de misión a ninguna de las tres. Tal vez me quivoque, pero cuanto más estudio el asunto, me parece más delicado el desechar tan a rajatabla una parte tan importante de la concepción tradicional de la misión» [54].

Luego volveremos sobre esta triple línea de la tradición de que habla Zameza, y que no es más que la triple relación o connotación *personal, orgánica* y *social* de la Iglesia con respecto al *objeto material* de la misión.

No basta la incorporación *personal*; se necesita una labor de consolidación y permanencia colectiva, de organizaciones tiernas y recientes; como decía el santo: «Creen, son consagrados, exigen que sean ordenados clérigos para ellos» [55]. Se trata ya de una Iglesia misionada en fase clara de formación orgánica: *fe, sacramentos, sacerdocio.* Tras la incorporación de las *personas* y, en éstas, de las masas, al Cuerpo Místico de Cristo, se impone en cada región la *constitución orgánica* de las *comunidades* según la naturaleza jerárquica de la Iglesia; tras la aceptación de la fe por los pueblos, debe seguirse obviamente la *organización de las Iglesias particulares.* Sin ellas es difícil una duración connatural a la Iglesia, y se hace dificultosa la misma santificación de los fieles, último fin del cristianismo en este mundo. Por eso el apóstol iba *fundando* Iglesias entre aquellas naciones a las que predicaba. Aquí tienen su raíz los términos utilizados por los santos padres al enjuiciar el apostolado misionero: «hacerse, pulular, constituirse, fundarse, implantarse, propagarse las Iglesias» [56].

Finalmente, queda el último estado de la misión: ¿Qué son

[54] Zameza, *Amemos a la Iglesia*, 132.

[55] *Enarrat. in Psalm. 130*, n. 4: PL 37, 1753.

[56] Zameza, *La conversión...*, 53-58.

todas estas Iglesias particulares, sino miembros organizados de la *gran Iglesia,* cuyo sumo buen pastor invisible es el mismo Cristo? Es la última función misionera, una función colectiva total, considerada, no ya en sus miembros como personas, ni en sus comunidades como Iglesias particulares, sino en toda su sublime unidad interna como Cuerpo Místico que es de Jesucristo. Es él mismo el que se difunde, propaga, crece y fructifica por las misiones; y como dice el santo obispo de Hipona, el que por estas partes se difunde... se dilata... se propaga... se extiende... fructifica... crece. La concepción propia del Cuerpo Místico de Cristo, en plena actividad de *asimilación,* de *crecimiento* y de *expansión* [57].

Para san Pablo, como para san Agustín, continúa Zameza [58], la conversión de los gentiles, ella misma tiene en sí un significado sublime de oblación sagrada; diríamos que la Iglesia en todo el mundo de misiones es una patena mundial o ara, en la que la esposa de Cristo, por mano de sus misioneros, ofrece a su divino esposo la ofrenda sagrada de la santificación de nuevos pueblos y nuevas razas, logrando que incluso los mismos cuerpos de los paganos recién bautizados aparezcan a los ojos de Dios como hostia pura, hostia santa y hostia inmaculada.

Concluye Zameza que no conoce una concepción misionera más sublime respecto a lo que representa la obra misionera en relación con el «Totus Christus» del santo doctor [59].

Todas estas profundas ideas misionales del «Totus Christus» son un complemento de las expuestas en la pastoral de Benlloch del año 1920, y en *Amemus Ecclesiam* de 1936 y 1944 [60].

Toda la función misional de la Iglesia, lo que podría llamarse su *misionalidad ad extra,* es una única función misional con *tres connotaciones,* las tres esenciales, pero con términos connotados diversos. Son:

– Una *connotación personal;* ante todo tienen que recibir la *fe* e incorporarse a la Iglesia *uno a uno* los gentiles; nace, pues, la relación del derecho y de las obligaciones de la Iglesia para con estos infieles, que originan la *connotación personal misionera:* a eso se refieren las palabras de N. Señor, de predicar el evangelio a *toda* criatura; aunque es claro que no se necesita, para que la Iglesia

[57] *Ibíd.,* 58-59.

[58] *Ibíd.,* 69.

[59] *Ibíd.,* 59.

[60] *Amemos a la Iglesia,* 127-154.

quede establemente implantada en una región determinada, el que antes hayan recibido esta fe *todos y cada uno* de sus miembros componentes; únicamente se sigue que no se puede prescindir en la actividad misionera del trabajo de la *conversión personal*, pues en fin de cuentas la Iglesia se implantará a base de la conversión y santificación de los fieles.

– Una *connotación orgánica*, pues la Iglesia es esencialmente orgánica en su naturaleza por institución divina; debe constar de *comunidades* e Iglesias, como la sociedad civil consta de familias; éstas unidas, y no los individuos precisamente, son las que constituyen el cuerpo de la sociedad; como tal, debe la Iglesia dilatarse entre los infieles, debe expansionarse conforme lo reclama esa exigencia orgánica; y ese derecho y necesidad de expandirse por todo el mundo origina esencialmente la *connotación orgánica misional.*

– Una *connotación social:* los misionados incorporados, y las comunidades organizadas ya, o en vías de organización aún, no tienen más razón de existir que ser, vivir, construir y actuar, y terminar formando todos *una única Iglesia social;* y esta última relación de que, conforme vayan bautizándose los infieles, y organizándose las nuevas cristiandades, se deba y tenga que ir extendiendo la Iglesia de Cristo, como única sociedad religiosa instituida por Cristo para atraer hacia sí todas las naciones, es lo que llamamos *connotación social de la Iglesia misionera.*

Como efecto de la primera, *se predica la fe* y *se bautiza* a los paganos como *personas;* como efecto de la segunda, se preparan, se organizan y perfeccionan gradualmente las Iglesias *particulares*, misionadas hasta su connatural perfección jerárquica; y como efecto de la tercera, se extiende la misma Iglesia *ex gentibus*. Por eso, hablando los antiguos de lo que debía hacer la Iglesia, al tratar de dilatarse entre la gentilidad, usaban, entre otros, estos tres términos: *plantar la fe*, *plantar las Iglesias*, *plantar la Iglesia.*

Los derechos y obligaciones de estas *tres connotaciones*, y lo mismo sus respectivos efectos de crecimiento, no sólo no se oponen entre sí, sino que se complementan; el aumento de nuevos cristianizados como *miembros*, de las nuevas comunidades como *órganos*, y de la Iglesia universal como *Cuerpo* de Cristo, en su fase de dilatación, integran lo que llamamos *Iglesia misionera* [61].

Hemos resumido, lo más acertada y concisamente posible, las

[61] *Ibíd.*, 133s.

muchas ideas misionales que ha ido dejando caer el P. Zameza en sus obras y en sus escritos. No dudamos en afirmar que tienen un sello de originalidad, y van bien avaladas por la doctrina del apóstol de las gentes y del obispo de Hipona; y asimismo, que son tales que pueden formar de por sí una verdadera escuela. Si queremos ver como en un cuadro toda esta doctrina expuesta del Cuerpo Místico en su connotación *misional,* podríamos hacerlo así:

Misión
- concepto *común:* común a todas las misiones de las religiones en general
- concepto *restringido:* el propio de las misiones católicas

Su *relación*
- a las *personas (connotación personal),* los infieles
  - en su *conversión* y
  - en su *bautismo*
- a la *Iglesia*
  - como organización *(connot. orgánica),* la *plantación*
  - como sociedad mística *(connot. social), dilatación del C. M.*

Pero la Iglesia, como cuerpo vivo y orgánico-místico, actúa en una

doble ley
- ley del *desarrollo,* como todo cuerpo vivo
- ley de la *elasticidad adaptativa*

por la ley del desarrollo
- se incorporan *nuevos fieles* adultos
- crecen las *comunidades* en evolución orgánica
- crece la *Iglesiá universal* de Cristo

por la ley de la elasticidad
- se extiende y regula por el clero indígena
- se acomoda a pueblos, usos, lenguas, etc.
- se acomoda a clases sociales...

De ahí que exista una relación estrecha entre Cristo y su Iglesia, a saber:

Cristo es la *cabeza* de este *cuerpo místico* según la doctrina paulina.

La *Iglesia* es el *cuerpo* de esa cabeza, pero cuerpo *místico.* Ambos extremos han de considerarse en sus diversas *totalidades:*

Cristo como cabeza
- como *persona divina,* es eterno
- como *Verbo encarnado,* es medianero
- como *cabeza,* preside el cuerpo místico

} *Totus Christus*

Iglesia como cuerpo	*la angélica,* de suyo, no entra en este cuerpo			*Tota Ecclesia*
	la humana	*triunfante,* ya en los cielos		
		peregrinante	incorporada ya debe incorporarse aún	

La misión	del Hijo por el Padre, como redentor y cabeza del Espíritu Santo por Padre e Hijo, como *alma* de la Iglesia por Cristo	*Tota missio*

Los gentiles	Son el objeto material de esa incorporación a Cristo En un principio, *todos* han de ser incorporados		*Totae gentes*
	Luego	algunos ya de hecho incorporados a Cristo los demás han de serlo, mediante las misiones.	

Se pregunta: ¿qué *relación* hay entre el *Totus Christus* (Cristo-Iglesia) y los *gentiles?*

La Iglesia es, como cuerpo místico de Cristo, algo *vivo* con fuerzas vitales propias:

ad extra:	principio vital de *expansión*	*catolicidad:* fecundidad... Iglesia *in fieri:* las misiones.
ad intra		*elasticidad adaptativa* en un apostolado al medio ambiente... *función vital asimilativo-regeneradora:* la Iglesia constituida.

Estas fuerzas vitales de la Iglesia, cuerpo místico:
Radican en su principio vital, o alma, que es el Espírutu Santo.
Se manifiestan en estos cuatro estadios:

1) *En la propagación de la fe (Propago fidei) (ad extra),* en virtud de la fuerza expansiva de la catolicidad: "Id, predicad; como me envió a mí el Padre...".

Misión de Cristo	*personal,* a solos los judíos *por sus apóstoles,* a todas las gentes *por su Iglesia* prolonga esa misión a todas las naciones

2) *En la asimilación-regeneración (ad intra)* de los infieles en cuerpo de Cristo:

Asimilación { "*Occide* quod sunt et *manduca*" (los paganos)
"*ut sint* quod non *fuerunt*" (la Iglesia de Cristo)

Regeneración { La Iglesia es nuestra *madre*
como tal, engendra, alimenta e incorpora

3) *Llega a la madurez* con una acción *orgánica colectiva*.
no basta la *incorporación personal*
es necesaria la *incorporación colectiva* de las Iglesias
en su madurez, es ya la Iglesia totalmente constituida.

4) *Consecuencia: la dilatación del cuerpo místico de Cristo.*
No se trata de Iglesias particulares, independientes entre sí.
Todas ellas han de formar la Iglesia de Cristo.
Es Cristo el que va así dilatándose a lo largo y ancho de la tierra.

Según estas premisas, podríamos definir la misión de la Iglesia misionera como la actividad misionera que consiste en la *necesidad* de actuar misioneramente; necesidad en cuanto es *cuerpo místico* y *vivo* actuando en una doble fuerza: de *expansión ad extra* (catolicidad), a fin de obrar una *asimilación ad intra*. Por tanto, la acción misionera de la Iglesia es esencial a la misma Iglesia.

Bibliografía

La bibliografía sobre el aspecto misional y misionero de san Agustín es rica y abundante. Del capuchino G. Walter podemos recordar su obra *Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus.* Aschendorff, Münster 1921, VIII-216 p., y su artículo *L'idea missionaria in S. Agostino:* Il Pensiero Missionario (1930) 321-346.

De la *Semana Misional de Burgos. Contribución española a una misionología agustiniana.* Burgos 1955, 206 p., podemos señalar los siguientes estudios:

Capánaga, V., ORSA, *Algunos aspectos misionales de la antropología agustiniana:* Misiones Extranjeras (1954) n. 14, 45-53.

Armas, Gregorio, ORSA, *Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustín: Ibíd.*, 100-110.

Zarranz, Juan Pedro, Mons., *Las luchas donatistas ofrecieron a San Agustín coyuntura magnífica para sentar las bases de su teología misionera: Ibíd.*, n. 15 (1955) 10-18;

Flórez, Ramiro, OESA, *Condiciones y sentido de la teología misionera de San Agustín: Ibíd.*, 26-37.

Prado, Serafín, ORSA, *El tema misional en la predicación de San Agustín: Ibíd.*, 45-50.

Zameza, José, S. J., *En la galería de grandes misionólogos. Autorretrato epistolar de san Agustín: Ibíd.*, 55-62.

Rodríguez, Isacio, OESA, *El catecumenado en la disciplina eclesiástica de San Agustín: Ibíd.*, 63-77.

Rodríguez, Isacio, OESA, *Bibliografía misional de San Agustín: Ibíd.*, 81-89, que recoge una gran cantidad de bibliografía sobre el santo, aunque no específicamente de carácter misional, sino de aspecto general. Además, de otros autores:

Capéran, Louis, *La doctrine de Saint Augustin,* en su obra *Le Problème du Salut des Infidéles,* 104-132.

Couturier, Charles, S. J., *Les Saints païens selon Saint Augustin:* Spiritus (1963) 392-414.

Ernst, J., *Die Werke und Tugend der Unglaubigen nach St. Augustin.* Freiburg 1871.

Grasso, Domenico, S. J., *Saint Augustin évangélisateur:* Parole et Mission (1963) n. 22, 357-378.

Lamirande, Emilien, *St. Augustin: L'annonce de l'unité dans l'universalité:* Spiritus (1964) n. 19, 157-174.

Lamirande, Emilien, OMI, *Torrents de feu pour l'évangélisation du Monde. La transformation des Apôtres à la Pentecôte selon St. Augustin:* Spiritus (1965) n. 23, 125-131.

Marcos, F., *El Cristo místico y la Comunión de los Santos según San Agustín:* Religión y Cultura (1931) 402-460.

Metzger, G., *Kirche und Mission in den Briefen Augustinus.* Gütersloh 1936, 68 p.

Riedl, Johann von, *Röm 2, 14 ss. und das Heil der Heiden bei Augustinus und Thomas:* Scholastik (1965) 189-214.

Romeis, C., *Das Heil des Christen ausserhalb der wahre Kirche nach den Lehre des hl. Augustin.* Paderborn 1908.

Sainz Mazpule, J., *El pensamiento misionero de San Agustín:* Catolicismo (1942) agosto 6-7, etc.

Spintzenberg, D., *Augustinus und die Heidenmission:* St. Augustin (1930) 117-121.

Vooght, Paul de, OSB., *Saint Augustin et les vertus des païens:* Bulletin des Missions (1938) 193-196.

Wang Tchang, Tche, S. J., *Saint Augustin et les vertus païennes.* Paris 1938, VIII-194 p.

Zameza, José, S. J., *Amemus Ecclesiam. Instrucciones patrístico-misionales para sacerdotes.* Burgos 1936, 416 p. Se centran en su mayor parte en torno a las ideas de san Agustín. Una segunda edición con título castellano de *Amemos a la Iglesia.* San Sebastián 1944, 415 p.

Zameza, J., *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de San Agustín.* Burgos 1942, 97 p.

Zameza, J., *Ráfagas de luz agustiniana.* Bérriz 1955, 88 p.

Zameza, J., *San Agustín y los grandes problemas misionales:* El Siglo de las Misiones (1930) 233-242.

Zameza, J., *Il «Totus Christus» di S. Agostino nei suoi riflessi missionari:* Il Pensiero Missionario (1940) 193-208.

Zameza, J., *Ai piedi della Croce. Prospettive agostiniane: Ibíd.* (1939) 11-18.

Zameza, J., *L'Azione delle Missioni nel «Totus Christus» di S. Agostino, frutto dell'azione missionaria: Ibíd.* (1940) 3-8.

Zameza, J., *St. Agustin and the Infidel World:* Worldmission (1955) 70-79.

2. Repercusión de esta doctrina en otros autores

Esta concepción española diseñada por Benlloch y Zameza, aunque tardó en hallar eco en autores extranjeros, hizo adeptos entre otros misionólogos españoles, y se extendió al fin entre algunos extranjeros. No podía ser menos, una vez que recibió cierta confirmación y, como quien dice, carta de ciudadanía, después de la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo Místico de Cristo.

A este propósito, hacía Capéran la siguiente observación en 1945:

> «Con el desarrollo de la doctrina del Cuerpo Místico, una de las principales características de la teología contemporánea viene a ser la constitución de una dogmática misionera» [62].

Podemos apreciar que lo que Capéran auguraba para el futuro en 1945, era ya una realidad desde 1920 en España.

Se prestaba sobre todo a reflexiones de tipo pastoral, espiritual y de obligación misionera, mediante la cooperación de todos los miembros del *crecimiento* del Cuerpo Místico que es la Iglesia, y desde este punto de vista lo han enfocado diversos autores, como el P. Champagne, OMI [63], Henri de Lubac, S. J. [64], Mons. D'Herbig-

[62] L. Capéran, *La Mission de L'Eglise et les Misions:* L'Union Missionnaire du Clergé de France (1945) 172.

[63] J. E. Champagne, OMI, *Manuel d'Action Missionnaire.* Ottawa 1947, 379-420.

[64] Lubac, en *Catholicisme,* 179-183.

ny S. J. [65], Xaverius [66], Hsiu [67], Ciarappa [68], David Sousa [69], Lambert Koch, SVD [70], Joseph Bauer [71].

Hay otros, en cambio, que la enfocan ya desde el punto de vista doctrinal, dogmático, tanto españoles como extranjeros, siguiendo en esta línea los avances hechos a su tiempo por Benlloch y por Zameza. Citamos algunos, cuyas ideas apuntaremos brevemente después. Entre los extranjeros podrían citarse a Gadient Veit [72]; Walter Gonsalvo, OFM Cap [73], al que comenta en parte el propio Zameza en sus ideas agustinianas, por ser uno de los mejores intérpretes de la ideología misional de san Agustín; Anton Freitag, SVD [74]; E. J. Grabowski, S. J. [75]; Italo Paulon [76]; Maurus Heinrichs [77]; Saverio Paventi [78].

Como ejemplo entre los extranjeros, veamos la exposición doc-

[65] Mons. D'Herbigny, S. J., *Le devoir missionnaire de l'Eglise et des ses membres:* L'Union Missionnaire du Clergé de France, suppl. octobre (1935) 27-46.

[66] Xaverius, *Het Mystieke Lichaam van Christus en Onze Missieplicht:* Het Missiewerk (1936-1937) 19-30.

[67] Hsiu, *Christi fidelium obligatio coöperandi ad missiones:* Collectanea Commissionis Synodalis, 1939-1940.

[68] Ciarappa, *La teoria paolina del corpo Mistico e le Missioni:* Teologia e Missioni (1943) 55-70.

[69] David Sousa, *O dever missionario e a doutrina do Corpo Mistico:* Portugal em Africa (1948) 321-329; (1949) 30-42, 104-111, 181-186, 224-231, y también en Colectanea de Estudos (1950) 67-95.

[70] Lambert Koch, SVD, *Die Lehre von mystischen Leibe Christi und die individuelle Missionspflicht:* Zeitsch. für Missions. und Religionsw. (1952) 2-12.

[71] Joseph Bauer, *Die Missionspflicht des einzelnen nach der Lehre von mystischen Leibe Christi:* Theolog. prakt. Quartalschrift (1953) 269-275.

[72] Gadient Veit, *Der Mystische Leib Christi und die Weltmission:* Annuaire des Missions Catholiques de la Suisse (1936) 6-15.

[73] *L'idea missionaria in S. Agostino:* Il Pensiero Missionario (1930) 321-347; y sobre todo en su obra *Die Heidenmission nach der Lehre des h. Augustinus.* Aschendorff, Münster 1921, VIII-216 p.

[74] Anton Freitag, SVD, *Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee:* Zeitschr. für Miss. und Religionsw. (1940) 97-109.

[75] E. J. Grabowski, S. J., *St. Augustine and the doctrine of the Mystical Body of Christ:* Theological Studies (1946) 72-125.

[76] Italo Paulon, *Plantatio Ecclesiae.* Roma 1948; en el capítulo tercero de la segunda parte expone la teoría del Cuerpo Místico, aunque veremos que la finalidad específica de la misión la pone en la formación del *clero nativo.*

[77] Maurus Heinrichs, *Missionstheologie der Enzyklika Mystici Corporis Christi:* Franziskanische Studien (1952) 337-365, y *Ihr seid Christi Leib:* Priester und Mission (1953) 15-20.

[78] *Elementi del concetto di Missione:* Clero e Missioni (1951) n. 2, 31-35, etc.

trinal, al respecto, del último citado, Mons. Paventi, conocido por su Manual de misionología titulado *La Chiesa Missionaria* [79].

Teológicamente, la misión, nos dice Paventi, se une con las palabras de la Escritura, según las cuales el Hijo se dice ser enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y por el Hijo (Jn 6, 57; 14, 26; 16, 7; Gál 4, 4). Esta misión importa una procesión inmanente de una de las divinas personas respecto a otra, de la que tiene el origen, y un efecto sobrenatural, producido por la persona enviada, en la criatura. Estos dos elementos se hallan en las diversas misiones de los ángeles, de los patriarcas, y de los profetas; y también en la misión de la Iglesia que, por mandato divino, continúa la misma misión de Cristo, Hijo y Verbo del Padre celestial, con la predicación del evangelio y la redención del género humano.

El Verbo tomó carne humana, esto es, cuerpo y alma, para abrirnos a todos el camino de la salvación. Tal es la misión del Verbo, misión que está siempre en acto, y que continúa ya de un modo directo y extraordinario en los hombres, ya principalmente y como medio ordinario por medio de su Iglesia que viene a ser la prolongación de su encarnación [80].

Como nos dice Mons. Parente [81], existe una continuidad y una homogeneidad entre Cristo y su Iglesia porque, según la doctrina paulina (Ef 1, 23), la Iglesia es complemento de Cristo, más aún, su propio cuerpo, con el que, como cabeza, forma una cosa sola (1 Cor 12, 12). De aquí el concepto de una identidad moral y mística entre la Iglesia y Cristo hasta las afirmaciones enérgicas de los padres, que culminan en san Agustín: «Unus homo caput et corpus, unus homo Christus et Ecclesia, vir perfectus» [82]. Es el concepto del «Totus Christus», esto es, del Cristo *místico*, equivalente al *Cristo histórico* (*cabeza*) y a la *Iglesia* (*miembros*). Por tanto, la Iglesia reproduce y continúa a Cristo en su *constitución teándrica,* que es como su aspecto *estático* de imagen expresa del Verbo encarnado, Dios y hombre juntamente; y en su *misión*, que es su aspecto *dinámico.*

De ahí que las palabras por las que envió el Señor a sus apóstoles a predicar el evangelio a todos los pueblos no constituyan

[79] Saverio Paventi, *La Chiesa Missionaria.* Unione missionaria del Clero, Roma 1949, vols. I-II, 542 y 190 p.

[80] Véase su artículo *Elementi del concetto di missione:* Clero e Missioni (1951) 31-35.

[81] P. Parente, *Le missioni cattoliche nella luce della processione del Verbo:* Euntes Docete (1948) 12.

[82] *In Psalm. 18,* II, 10.

precisamente el carácter misionero de la Iglesia, sino sólo lo revelen como su elemento esencial, y lo promulguen solemnemente ante el mundo. De este modo, las misiones católicas, concluye Parente, aparecen dogmáticamente como un reflejo luminoso de la procesión del Verbo, y una continuación de su encarnación para la salvación de los hombres.

El concepto de *Cristo e Iglesia* se hace más claro aún si se considera la doctrina del *Cuerpo Místico* respecto al concepto de *misión*.... Cristo y su Iglesia forman una realidad suprasensible, oculta y misteriosa, que vive y sobrevive en las almas. Los antiguos profetas y los sinópticos la llamaron *reino de Dios,* san Juan la llamó *vida,* y san Pablo *misterio.* San Pablo tomó la analogía del cuerpo humano para determinar el sentido preciso de la formulación de la verdad, y para expresar sus propiedades y funciones. Efectivamente, el Hijo de Dios con la encarnación constituyó una nueva humanidad unida a sí. Nosotros, los hombres, estamos destinados a llevar la imagen de Cristo, que viene a ser la causa *ejemplar* de la humanidad. También es su causa *final,* en cuanto que la restauración del género humano es *en Cristo* y *por Cristo:* el Padre lo dispone todo en relación con él. La humanidad de Cristo es causa *instrumental* conjunta con el Verbo y conjunta con los hombres, y por consiguiente el Verbo encarnado es el principio universal que causa el orden de la gracia, que actúa como por influjo intrínseco mediante un contacto de virtud. Se tiene así una unión de Cristo con el género humano, que actúa con cada uno cuando a cada uno se le comunique de hecho la gracia.

Tenemos así el Cuerpo Místico de Cristo, que nació con la encarnación de Jesucristo, que fue promulgado en pentecostés, que vive y se desarrolla a través de los siglos, y se completará al fin del mundo, cuando sea presentado por Cristo al Padre.

Este término sintetiza muy bien los dos aspectos de la Iglesia, presentada como un *organismo.* En todo organismo, también en el sobrenatural, existe un elemento *visible,* corporal, y un elemento *invisible,* espiritual: el *cuerpo* y el *alma.* El *cuerpo* es el elemento *exterior* de la Iglesia, el aspecto *visible,* propio de una *sociedad perfecta,* formada por *miembros,* los fieles, y *jerárquicamente organizada.* El *alma* es el elemento *interior* de la Iglesia, el aspecto *invisible,* la vida de Cristo, que se continúa en las almas a través del espacio y del tiempo. Cada uno de ellos es la Iglesia, pero el primer elemento no excluye el segundo, antes, al contrario, se exigen mutuamente el uno al otro. Por eso, el Cuerpo Místico de Cristo debe estar presente en todo el mundo en sus dos aspectos, *interior* y

exterior, ya sea por aquellas relaciones ontológicas entre Cristo y el género humano que son la base de este Cuerpo Místico, o por aquellas otras relaciones provenientes del conocimiento y el amor que tuvo Jesús para todos los hombres desde el primer instante de su encarnación, relaciones que actúan la voluntad salvífica general del mismo Dios. De ahí aquella tensión íntima, que tiene la humanidad asumida del Verbo, de unirse a todos los hombres, de incorporarlos a todos como miembros vitales de su nuevo organismo místico; tensión que queda manifestada en el mandato de ir a predicar su doctrina a todas las naciones.

La Iglesia, por ser un *organismo vivo,* sólo puede estar constituida por *miembros* vitales, y estos *miembros* sólo son los *bautizados,* aunque estuvieren actualmente en pecado. No lo son, en cambio, los herejes, cismáticos y excomulgados e infieles, quienes, para que puedan serlo, necesitan llegar a la posesión de la fe por medio de la predicación de los propagadores del evangelio, pues también entre ellos, la Iglesia, como cuerpo visible, debe manifestarse con su organización social. A esto se refiere precisamente el axioma de que «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

La doctrina del Cuerpo Místico sostiene la necesidad del apostolado tanto en relación con los *individuos,* como en relación con los *pueblos,* pues por su carácter *social* exige el organismo vital de la Iglesia que los individuos, aun formando grupos sociales, entren a formar parte del Cuerpo Místico. Por eso mismo, el apostolado no sólo debe tender a las conversiones individuales, sino también a la transformación social de todos los grupos sociales, a fin de que pueda manifestarse en ellos la Iglesia, y vivir en toda la realidad de cuerpo orgánico social. Sólo así podrán realizar la unión de todos con Cristo. Esta unión debe ser considerada en su aspecto *visible o jurídico,* y en su aspecto *invisible o místico.* La Iglesia es, por voluntad de su fundador, un cuerpo social perfecto, y por ello deben todos sus miembros concurrir al mismo fin; y porque debe ser *visible,* también esta cooperación de todos debe manifestarse *exteriormente,* y ser, por el mismo hecho, *jurídica.* Unión que se obtiene con la profesión de una misma fe, con la participación de unos mismos sacramentos, con la doctrina de un magisterio eclesiástico, y con el ejercicio de la jurisdicción que comporta la subordinación amorosa al papa y a los obispos. Ahora bien, todos los pueblos están llamados a esta unión, y a venir a ser *miembros vivos* del Cuerpo Místico de Cristo, constituyendo así células del organismo de la Iglesia.

El Cuerpo Místico de Cristo es un organismo vivo que, en el

decurso de los siglos, debe ir desarrollándose, no sólo en el perfeccionamiento de los fieles, sino mediante la adquisición de nuevos miembros. Al fin de los tiempos, quedará completo y perfecto, y habrá terminado la actividad misionera, contribuyendo así al triunfo final de Cristo, como se nos anuncia en el Apocalipsis. El Cristo místico habrá cumplido la misión que su Padre celestial le había confiado, esto es, la misión evangélica, anunciadora, conquistadora de la humanidad, actuada en los siglos por medio de su Iglesia. La misión de la Iglesia, pues, es la de dar vida, desarrollar y perfeccionar el Cuerpo Místico de Cristo entre todas las naciones, predicándoles el evangelio [83].

• *Otros autores españoles*

Entre los españoles podemos recordar, entre otros, al P. Carlos García Goldáraz, S. J., [84] que en 1944 escribió en la revista El Siglo de las Misiones su artículo *La razón de ser de la Iglesia misionera,* en el que comenta o, más bien, resume las ideas de Zameza en su obra *Amemos a la Iglesia.* Luego M. Brunsó [85], que escribe en Cristiandad sobre la *Irradiación misionera de la doctrina del Cuerpo Místico, a través de unas páginas de nuestro siglo XVI.* Más importancia tiene Olegario Domínguez, OMI, que tiene estudios muy especiales y más sistematizados sobre esta materia, bajo la dirección del propio P. Zameza, en la Universidad Gregoriana, con su tesis doctoral en teología en 1948 con el tema de *De functione missionali in Corpore Mystico secundum St. Thomam* (la función misional del Cuerpo Místico según santo Tomás) [86].

Ha publicado además este mismo autor, que por lo mismo ha de tenerse como uno de los más entusiastas seguidores y discípulos de Zameza, otros dos estudios de importancia en este terreno: *La*

[83] Paventi, *l. c.*, 31-35.

[84] Carlos García Goldáraz, *La razón de ser de la Iglesia misionera:* El Siglo de las Misiones (1944) 189-195, 267-275.

[85] M. Brunsó, *Irradiación misionera de la doctrina del Cuerpo Místico, a través de unas páginas de nuestro siglo XVI:* Cristiandad (1947) 445-447.

[86] Esta tesis la publicó en latín en sus dos primeros capítulos con el título arriba citado en Studia Missionalia (1948) 65-177, y el mismo año con el título de *El Cuerpo Místico y la obra de la misión en santo Tomás:* Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 21-43; la segunda parte la publicó en Ciencia Tomista (1949) 550-586, con el título de *La fe, fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico.*

primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico [87], y *El dogma del Cuerpo Místico y la espiritualidad misionera* [88].

Jesús Sampedro García publicaba en 1949 en «Illuminare» otro estudio sobre *El Cuerpo Místico de Cristo y las misiones* [89]; conoce las obras de Zameza, a quien cita una vez directamente en su *Amemos a la Iglesia,* y otra por referencias; para su estudio se apoya más bien en la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo Místico, y en algunas ideas de Charles en su libro *La oración misionera;* insiste en la idea de que la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo *en crecimiento,* y aquí radica precisamente la función misionera mediante la cooperación natural de todos los cristianos, cómo cooperan todos los miembros al crecimiento de sí mismos, de los demás y del cuerpo entero. Ideas totalmente acordes con las de la escuela española, que venimos exponiendo.

El dominico P. Ovidio Rodríguez escribe en la revista «Oriente» de Avila sobre *El mundo infiel en el misterio del Cuerpo Místico* [90]. Y el profesor Muñoz Alonso en «España Misionera», el año 1954, sobre *Algunas consideraciones sobre la doctrina misionera de san Agustín,* donde nos dice que la doctrina misionera del santo es, no una consecuencia, sino el aspecto católico, digámoslo así, de su doctrina del Cuerpo Místico, doctrina que en el santo adquiere profundidades y vislumbres insospechados. Cristo ha amado a los hombres y sigue amándolos, y les amará eternamente como esperanza o como herencia. Y es la conversión de la esperanza en herencia lo que prepara el misionero [91]. Están resonando aquí las ideas de Zameza, cuando, en su obra *Amemos a la Iglesia,* nos la presenta como incrustada en estos tres estadios: *de paganismo a esposa de Cristo, de esposa a heredera,* y *de heredera a misionera.*

El agustino P. Ramiro Flórez, en la Semana Misional de Burgos de 1954, dedicada precisamente a san Agustín, habla sobre *Condiciones y sentido de la teología misionera en san Agustín,* publicada luego también en traducción francesa [92].

[87] Publicado en el tomo-homenaje al P. Dindinger, *Missionswissenschaftliche Studien.* Aachen 1951, 19-38.

[88] Misiones Extranjeras (1953) n. 12, 99-117, etc.

[89] Jesús Sampedro García, *El Cuerpo Místico de Cristo y las misiones:* Illuminare (1949) 10-14 y 48-51.

[90] Oriente (1953) n. 30, 22-27.

[91] Muñoz Alonso, *Consideraciones sobre la doctrina misionera de san Agustín:* España Misionera (1954) 352-359.

[92] Misiones Extranjeras (1955) 128-139, y Les Missions Catholiques (1956) 72-86.

Ulteriormente han sido publicados algunos artículos más, desarrollando las mismas o afines ideas, como los de Ignacio Omaechevarría, OFM, *Responsabilidad de los miembros del Cuerpo Místico; la salvación de todos los hombres* [93]; Ricardo Rábanos, *El misterio revelado a san Pablo de la incorporación del paganismo a la Iglesia* [94]; E. Schweizer, *Die Kirche als der missionarisches Leib Christi* [95].

Terminamos la lista de autores españoles que han expuesto esta misma doctrina con el P. Acosta, misionero del siglo XVI en América, y con el arzobispo de Burgos, Mons. Luciano Pérez Platero, en pastoral suya, émula de la de su antecesor, Benlloch, sobre el Seminario de Misiones Extranjeras.

Por lo que se refiere al P. Acosta, lo estudia el P. León Lopetegui en su obra *El P. José de Acosta y las misiones* [96]. Sin querer forzar mucho las cosas, pues Acosta no se plantea de hecho este problema, que hoy acucia tanto a los misionólogos modernos, pueden encontrarse, con todo, algunas ideas en su obra *De procuranda Indorum salute*, que suponen, o favorecen, la teoría misional española; tiene una frase precisa y vigorosa que estampa incluso la fórmula consagrada: «Las cuales (gentes) en nuestro siglo, cosa desconocida en otras generaciones, se digna el Señor llamarlas al evangelio y hacerlas un solo cuerpo, copartícipes del misterio de Cristo». Y con el mismo fervor, al terminar el capítulo sobre el misterio de la Iglesia: «Porque este es el gran sacramento de piedad, esto es, la Iglesia de Cristo, que ha sido predicado a las naciones, haciéndolas concorporales y compartícipes de Cristo». Es lo único que podemos hallar en Acosta, nuestro gran misionólogo del siglo XVI, sobre la actual teoría española. Si no la expuso él en sus obras de un modo directo y reflexivo, al menos nos dio los vislumbres atinados que pueden entreverse en las frases arriba citadas [97].

El arzobispo de Burgos, Luciano Pérez Platero, publicó en septiembre de 1946 una carta pastoral sobre el Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos, en la que recuerda y comenta la otra

[93] Misiones Extranjeras (1962) 56-68.

[94] Misiones Extranjeras (1964) 175-200.

[95] Theologie der Gegenwart (1962) 190-198.

[96] Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, 270-272.

[97] Para más datos sobre Acosta como misionólogo, véase, además de Lopetegui, ya citado, a Laurenz Kilger, OSB., *Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie:* NZM (1945) 24-38; y Schmidlin: Zeitschr. Für Missionsw. (1911) 219, y *Katholische Missionslehre*, 20-21; etc.

pastoral misional de su predecesor en la sede burgalesa, Mons. Benlloch [98]. Y el mismo arzobispo en 1957, y con ocasión del fallecimiento de P. Zameza, publicó un artículo en «Misiones Extranjeras», que podría llevar por título *Hacia una nueva escuela española de Misionología* [99].

En la pastoral comenta la frase de Benedicto XV a Mons. Benlloch el año 1919 al encargarle el Seminario de Misiones Extranjeras: "Para incremento de la Santa Iglesia", y la comenta así, a la luz misional de la escuela española:

> «Según Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis Christi,* a todo cristiano, por sólo ser miembro del Cuerpo Místico de Cristo, 'le atañe ya la obligación de, según sus fuerzas, colaborar intensa y cuidadosamente en la edificación y crecimiento del mismo cuerpo', cuyos miembros somos... No es la 'catolicidad histórica' del cristianismo un concepto ni una idea; es una energía, es una vida divinizante que actúa con hombres y por hombres concretos, que por vocación especial tienen la nobilísima misión de hacer efectivas y reales en el tiempo y en el espacio las leyes que constituyen la 'catolicidad', a saber: la ley orgánica del perenne crecimiento de la Iglesia, por asimilación de pueblos paganos; y la ley de la elasticidad espiritual, por la que la Iglesia se adapta a los países y culturas de esas mismas naciones.
>
> No es sólo salvar almas; es aumentar el cristianismo; es ir grabando en los pueblos infieles el parecido, la imagen y la vida de Jesús. Es, por consiguiente, hacer crecer, en cierto sentido, al mismo Cristo, no en sí o en cuanto cabeza de la Iglesia, sino en sus miembros que forman el Cuerpo Místico del sublime Cristo total, del 'Totus Christus' de los santos padres. Eso es el «ad incrementum Ecclesiae Sanctae» de la carta de Benedicto XV al cardenal Benlloch: obra de conquista vital y constructiva, en cuya vanguardia y a cuyo servicio directo milita siempre la Iglesia misionera» [100].

Así se fue abriendo su camino la teoría del P. Zameza, y no dudamos, afirmaba Capéran, que el desarrollo de la profunda y devota doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, tan cara a Pío XII, y de tanta importancia en la teología actual, pondrá de relieve la misma teoría española sobre la teología de las misiones.

[98] Luciano Pérez Platero, *Carta pastoral, El Seminario de Misiones Extranjeras de Burgos* (Biblioteca ID). Burgos 1946, 63 p.

[99] Misiones Extranjeras (1957) n. 19, 1-10.

[100] *Carta pastoral* citada, 42-43.

3. Una teoría espiritualista y devota

Como decíamos en nuestra obrita *Una misionología española* [101], las otras escuelas explican suficientemente la noción y obligación de la *cooperación* de todos a la causa misional. Se basan en razones dogmáticas y morales, que tienen su fuerza y son la base justificativa de esa cooperación. La escuela española las tiene también muy privativamente propias, y que dan lugar a una exposición espiritualista y devota, que nos hace por naturaleza agentes *activos* de la causa misional.

Como hemos adelantado ya alguna vez, se apoyan en el dogma fecundo de la *comunión de los santos,* y en la doctrina, más fecunda todavía, del *Cuerpo Místico de Cristo,* raíz de la anterior. No vamos a exponer aquí, pues no es del caso, toda la doctrina paulina del Cuerpo Místico, en la que se inspira actualmente la eclesiología moderna; únicamente nos interesa su aspecto o aplicación misional, como lo hemos hecho en las páginas anteriores. La doctrina total y completa puede verse en la encíclica de Pío XII sobre el tema [102], que la desarrolla con suficiente amplitud, y en los muchos estudios y tratados aparecidos ya sobre ella.

Según esta doctrina, la *Iglesia* de Cristo es denominada *Cuerpo Místico* de Cristo, en el que actúa él mismo *como cabeza,* y los fieles todos *como miembros. Cuerpo,* es decir, una entidad visible y una, formada por diversidad de órganos, a semejanza del cuerpo humano. Denominación *metafórica,* es verdad, que utiliza acertadamente san Pablo, y comentan luego casi en su totalidad los santos padres, y entre todos san Agustín, y muchos de nuestros grandes teólogos; una denominación *metafórica,* que no es en modo alguno *arbitraria,* sino *inspirada* por el Espíritu Santo, y llena de sentido teológico.

Se trata de esta Iglesia como cuerpo de Cristo, *no físico,* pues así únicamente existe hoy en el cielo y en la eucaristía, sino *místico,* de tipo *moral,* en cuanto que muchos elementos concurren, a una, hacia un mismo fin, anudado en nuestro caso, no por lazo alguno exterior, sino por un principio interno-sobrenatural que infunde realmente en cada miembro una vida fecunda y llena de misterio; *místico,* porque es misterioso, aunque muy real, y al que concurren por una parte Cristo como cabeza, y los fieles como miembros; Cristo es la cabeza porque, lo mismo que actúa ésta en el cuerpo

[101] Véase p. 101-118.

[102] AAS (1943) 193-248.

humano, actúa él en su Iglesia, infundiendo su vida sobrenatural interiormente, y concurriendo exteriormente al gobierno de ella: «Y yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20). Y de esta doctrina fluye ya como cosa natural otro dogma, el de la *comunión de los santos;* dogmas ambos en los que queremos basar nosotros toda nuestra vida de piedad y espiritualidad misionera.

Sin embargo, ya desde el principio surge una dificultad seria, al querer aplicarlos al mundo infiel, ya que tanto los miembros que forman este Cuerpo Místico, como los santos que participan de esa intercomunión entre sí y con él, son taxativamente *los fieles cristianos,* que forman *actu* parte integrante de ese Cuerpo Místico, en el que por el momento no quedan incluidos los paganos. Para proceder con seguridad doctrinal, hay que anteponer una explicación.

¿Quiénes son estos *miembros* del Cuerpo Místico de Cristo? Prescindiendo de las controversias modernas, sobre todo con los protestantes, podemos establecer con relación a Cristo estas diversas clases de miembros: los miembros *actuales,* que son los bienaventurados y justos de la Iglesia triunfante y purgante, y todos los *fieles,* o que al menos crean en Dios, de la Iglesia militante; todos ellos forman parte integrante de este Cuerpo Místico de Cristo. En cambio, no son más que miembros *potenciales* los paganos que han de creer, o que incluso no llegarán a creer jamás, y en los que hemos de apreciar no tan sólo una *mera posibilidad* de pertenencia, sino un común y *positivo destino.* Los condenados ya no tienen ni siquiera esta posibilidad de pertenecer a él. Esto por lo que toca a los *miembros* del Cuerpo Místico. Y ¿qué relación existe entre éstos y el dogma de la *comunión de los santos*?

La esencia de este dogma, que ya desde los primeros tiempos entró a formar parte del símbolo de los apóstoles, nuestro credo actual, consiste en que todos los *fieles,* formando un solo cuerpo en Jesucristo, participan de todos los bienes que hay o se hacen en el cuerpo mismo, esto es, en la Iglesia universal, con tal de que no estén impedidos por el afecto al pecado. Así lo define el catecismo de Pío X. Viene a resolverse en la ley de *solidaridad,* por la que los bienes de unos vienen a ser bienes de todos los demás, dentro de la Iglesia. Solidaridad que se encuentra frecuentísimamente consignada en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y en toda la tradición.

Sujetos propios de este dogma son los *fieles* que, por formar parte integrante del Cuerpo Místico, participan de esta solidaridad e intercomunión. Cristo es la cabeza y por eso hay solidaridad e intercomunión entre la cabeza y los miembros, y de éstos con la

cabeza, y entre sí. Queda fuera de esta comunión de los santos, es decir, de los justos, pues así llama san Pablo a los cristianos en gracia, todo aquel que esté fuera de la Iglesia: los ya condenados, en primer lugar, y también los paganos, los judíos, los herejes y cismáticos, *en cuanto tales;* los apóstatas, los excomulgados; no los pecadores, aunque de hecho no puedan participar plenamente, mientras estén en ese estado. En una palabra, forman parte de esta intercomunión todos los «santos» de la Iglesia triunfante, purgante y militante.

Y el *tesoro espiritual* de que todos ellos participan está constituido por la contribución o aportación de gracias o bienes sobrenaturales, de la cabeza en primer lugar, y luego de los miembros todos [103].

Tratándose, pues, de los miembros *actuales* del Cuerpo Místico, y quedando expresamente excluidos los paganos, que no pertenecen a él, hallamos en este dogma más bien una dificultad que un apoyo. ¿No podremos utilizar la aplicación de esta doctrina, lo mismo que la del Cuerpo Místico en la que radica, para encuadrar en ella nuestra espiritualidad misionera? ¿Tampoco se podrá utilizar para la explicación de nuestra teoría misional como lo hemos venido haciendo hasta aquí, y como lo hicieron tan abundante y claramente san Pablo y san Agustín?

En la teología del Cuerpo Místico se da cita –escribe muy bien el P. Olegario Domínguez [104]– el pensamiento misionero de Pablo, a quien fue revelado, a una con el misterio de la vida de Cristo en nosotros, el de la incorporación de los gentiles:

> «Se me ha dado a conocer el misterio... conforme a lo cual, leyéndolo, podéis conocer mi inteligencia en el misterio de Cristo; el cual en otras generaciones no fue dado a conocer a los hijos de los hombres, cual ahora fue revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu; a saber, que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio» (Ef 3, 36; Rom 16, 25-26; Col 1, 25-27);

Aquí hallan su entronque profundo y su razón de ser funcional las diversas manifestaciones que el espíritu misionero ha tenido en

[103] Véase *Enciclopedia Vaticana,* IV, col. 119-125, donde se puede hallar también escogida bibliografía.

[104] Olegario Domínguez, OMI, *El dogma del Cuerpo Místico y la espiritualidad misionera:* Misiones Extranjeras (1953) n. 12, 99.

la historia de la Iglesia; a la luz de esta doctrina, vemos cómo los entusiasmos de san Francisco de Asís y el celo de santo Domingo y la impaciencia de san Francisco Javier son brotes de la misma vida y efusiones del mismo espíritu de Cristo; y hallamos a Javier y Teresa dándose la mano para la misma empresa apostólica en la honda, entrañable comunión del organismo místico, nutrido por la savia divina de Cristo cabeza.

En verdad creemos que el P. Domínguez tiene razón, y que ambos dogmas pueden proporcionar una amplia, jugosa y rica piedad y espiritualidad misionera. Por eso Pío XII, en su encíclica sobre el Cuerpo Místico, exhorta ardientemente a todos los fieles a que hagan objeto de su caridad a cuantos aún no pertenecen a él [105]; en la *Evangelii praecones* afirma que nada hay tan apto para inculcar en la mente del pueblo cristiano la importancia de las misiones como el dogma de la *comunión de los santos* [106].

Eso mismo le decía al cardenal prefecto de Propaganda Fide, en carta escrita el año anterior, y que recoge la misma encíclica, donde para excitar el interés por las misiones, en remedio de tantas calamidades caídas en los últimos tiempos sobre los países de misión, recurría a la doctrina del Cuerpo Místico [107].

Evidentemente, en ambos dogmas podemos y debemos fundar nuestra espiritualidad misionera, y muy acorde por cierto con las ideas misionales de la escuela española. ¿Cómo resolveremos la aparente dificultad?

En ambos dogmas se trata de una *mutua relación* o influencia entre Cristo cabeza y los miembros de su Cuerpo Místico, que disfrutan, por ello mismo, de esta comunión sobrenatural. Hemos de considerarla, tanto de parte de Cristo cabeza con relación a sus miembros, como de parte de éstos con relación a la cabeza. Si la consideramos en Cristo, esta influencia o relación se extiende tanto a los miembros en particular, como a todos ellos unidos, formando su Cuerpo Místico, que es la Iglesia. En el primer caso, Cristo comunica a cada fiel su influjo de vida sobrenatural, su savia divina, que de hijos de las tinieblas los convierte en hijos de la luz, y los reviste del ser sobrenatural que los hace hijos de Dios; influjo y savia divina de la que participan todos a la vez como miembros de un mismo cuerpo, con esa intercomunión íntima que profesamos en el otro dogma.

[105] *Mystici Corporis Christi:* AAS (1943) 242-244.

[106] *Evangelii praecones:* AAS (1951) 527.

[107] AAS (1951) 527.

En el segundo caso, Cristo es cabeza de todo su Cuerpo Místico y, como tal, tiene que dirigir y gobernar su paulatina extensión y crecimiento a costa del mundo pagano que, debidamente asimilado, entrará dentro de su torrente vital, hecho también por esa transformación miembro de Cristo e hijo de Dios. Si no tanto en el primer caso, donde se trata de miembros *ya adheridos*, sí clarísimamente en el segundo, está incluido el aspecto misional.

Y *viceversa*, podemos considerar esta relación o mutua influencia por parte de los *fieles* o miembros del Cuerpo Místico con su cabeza. Así considerado, si miramos a los miembros entre sí, dentro ya de la Iglesia, no se trata, evidentemente, del aspecto misional, pues esa intercomunión o intercomunicación y participación mutua de unos en los bienes de los otros se da únicamente entre los miembros *actuales*, y no entre los sólo *potenciales* del Cuerpo Místico. Pero es que estos fieles, además de su mutua relación, tienen otra relación directa con el mismo Cristo en cuanto es su cabeza, que preside y dirige la marcha general; y en este caso sí que es una concepción neta y auténticamente misional, pues en este aspecto Cristo busca *su dilatación* propia y su *extensión* hasta los últimos confines de la tierra.

En este sentido, el miembro *actual* tiene una relación íntima con el miembro *potencial*, con el pagano, que ha de ser necesariamente el objeto propio de esa esencial *extensión* y *asimilación*. De este modo, el dogma de la comunión de los santos tiene una explicación netamente misional, y nosotros, miembros *actuales* de Cristo, hemos de ofrendar al mismo Cristo, cabeza nuestra, nuestro influjo, sea cual fuere, nuestra colaboración, nuestra entrega a esa noble tarea de *crecer y asimilar* los elementos que no pertenecen aún a nuestro organismo sobrenatural. Ciertamente, así los dogmas de la comunión de los santos y del Cuerpo Místico son las fuentes más jugosas y más ricas de una auténtica espiritualidad misionera.

Debemos nosotros considerarnos como partes integrantes e interesadas en este crecimiento orgánico misionero, hasta llegar a la plenitud de desarrollo, con la incorporación de todos los hombres del mundo.

¿Cómo ha de efectuarse? Del mismo modo que se efectúan el desarrollo y la madurez en todo organismo. Todo ser orgánico debe su desarrollo a la acción de las células: toda célula tiene en sí misma el poder de reproducirse, y por ese poder da origen y principio a otras innumerables células; aquí radica el misterio de la vida, desconocido aún, y que escapa a todo control y a toda investigación. Y al lado de este poder de reproducción, tiene cada

célula la aptitud y la capacidad de captar y asimilarse los elementos necesarios para alimentarse y multiplicarse en nuevas células.

No son, propiamente hablando, los órganos vitales, como el cerebro, los pulmones o el corazón, los que próxima o inmediatament llevan el desarrollo del organismo; su papel principal y específico está en *alimentar* a las mismas células nuevas, determinando así el continuo desarrollo del organismo. Los órganos vitales: cerebro, corazón, pulmones, glándulas, etc., no tienen otra misión que preparar el material.

Lo mismo acontece con el Cuerpo Místico de Cristo, nos dice Adelfo Ciarappa, en su estudio sobre *la teoría paulina del Cuerpo Místico y las Misiones* [108]. Cada bautizado viene a ser una célula de este organismo, y esta célula debe, a su vez, producir otras nuevas, esto es, otros cristianos. Si esta ley de la reproducción vale para la vida física, ¿no valdrá también para la vida sobrenatural? ¿Es acaso la vida de la gracia inferior a la vida material?

En el Cuerpo Místico de Cristo, el oficio de la jerarquía eclesiástica viene a ser como sus órganos vitales; debe mantener en actividad a todos los cristianos, proveyéndolos constante y abundantemente de los elementos de la vida divina, y conservándolos en el ensamblamiento del organismo que aceptaron con el bautismo; y, por su parte, cada cristiano debe utilizar esta vida para perfeccionarse a sí individualmente, y transmitirla a los demás. Este es el apostolado que corresponde a la actitud y a la fuerza de las células de nuestro organismo para captar y asimilar elementos nuevos, a fin de vivir y multiplicarse.

La vida del cristiano debe ser *dinámica* en el sentido de expansión y de conquista; allegándose a sus semejantes, los imbuye de la fe de Cristo, que él ya posee, y abre su alma al soplo vital de la gracia, y los gana así para la Iglesia. Esta es la célula que produce una nueva célula; éste el cristiano que da vida a un nuevo cristiano. Así se desarrolló la Iglesia en los tiempos apostólicos, por la acción de estos ejemplares cristianos escondidos y anónimos.

Cuando Pablo y Bernabé llegaron por primera vez a Antioquía, ya se encontraron allí toda una cristiandad, formada no por su actuación personal, pues ellos no habían llegado aún, sino por esta labor eficaz y escondida de otros humildes cristianos. Cada cristiano se sentía entonces un apóstol. También Roma formó su primer

[108] Adelfo Ciarappa, *La teoria paolina del Corpo Mistico di Cristo e le missioni:* Teologia e Missioni, 55-70.

núcleo cristiano antes de que llegaran a ella Pedro y Pablo: otro fruto exquisito de los cristianos celosos y anónimos de los primeros años.

Los apóstoles predicaban y dirigían, pero la difusión primera del cristianismo se llevó a cabo siguiendo este proceso reproductivo de las células de nuestro organismo espiritual; y en ese apostolado trabajaban incansablemente ciudades, familias e individuos. Las cristiandades primeras, como los individuos, eran células vivientes que transmitían a otras fervorosamente su misma vida.

En este mismo sentido tiene también páginas preciosas el P. Charles, sobre todo en su librito *La oración misionera.* Su teoría de la *implantación,* que luego veremos, viene a coincidir en parte con la teoría española, aunque cada una enfoca el problema misional y le da su solución desde su propio punto de vista. También Charles se apoyará en la doctrina paulina, y a este respecto tiene, como decimos, páginas bellísimas de sabor misional. En sus meditaciones o reflexiones de *La oración misionera,* dedica una a explanar esta idea: «Hasta alcanzar la talla adulta»; y dice con la viveza e ingeniosidad que le es propia [109]:

> «Todas las funciones que el cuerpecillo del niño realiza tienen su órgano particular: los oídos, los ojos, el andar. Pero el niño crece; el crecimiento es también función de este cuerpo lleno de juventud y de energía plástica. ¿Por dónde crece el niño? ¿Cuál es el órgano especial encargado de esta función esencialísima? No hay órgano alguno que tenga ese objeto, porque todo el cuerpo se encarga de realizar esa función. El niño crece a un tiempo y por todas partes. El deber del crecimiento pesa sobre todas las células. Si la piel rehusara crecer, la vida, comprimida, se ahogaría; si los músculos se negaran a desarrollarse bajo la piel, ésta terminaría sin duda por desprenderse como una especie de papel de embalar; si el corazón se contentara con latir, pero no se preocupara de crecer, el niño sería un pobre cardíaco condenado a muerte; y si los huesos del brazo, en su limitada sabiduría, decidieran guardar muy bien sus conexiones anatómicas, pero se obstinaran por razones personales en no agrandar sus dimensiones, el niño sería manco o lisiado. En un organismo que está creciendo, todo debe crecer al mismo tiempo.
>
> Señor: ¿no es todo esto una muda parábola? También vuestra Iglesia tiene que crecer. Su cuerpo no ha alcanzado todavía la talla de adulto. Debe establecerse por toda la tierra, coincidir con las dimensiones del planeta. El que todos los hombres se conviertan, tal vez no

[109] P. Charles, S. J., *La oración misionera.* Traducción castellana de María de los Angeles García Mata, Mercedaria Misionera de Bérriz, 2.ª edición, 85-89.

sea menester –esto es un secreto vuestro– pero sí que de manera estable los cristianos se hallen por todas partes, y que el mundo sea cristiano... Por mi bautismo, soy *miembro* de la Iglesia que está creciendo, que debe crecer. No es una bella imaginación, un pensamiento exaltado como éstos que se explanan a veces en los cuadernos espirituales; miembro de una Iglesia que está creciendo, no puedo sustraerme al deber de este crecimiento. No me basta con sostener en mí la vida espiritual; debo contribuir a ensanchar los límites geográficos de la Iglesia; y la preocupación misionera, perpetua y actuante, lejos de ser un lujo o una manía, es una obligación de primer orden. No correspondo a la gracia de mi bautismo, y vivo como parásito en la Iglesia, si descuido esta preocupación, pues se ocasiona un perjuicio inmenso a todo organismo que crece, cuando se estorba o se retarda su crecimiento... No sabemos todavía qué nota profunda, patética, adoradora, lanzará la Iglesia de la India en el concierto de la oración; qué fidelidad reposada y heroica pondrá el Japón en su profesión de fe; ni con qué exuberante entusiasmo los negros saludarán en vos al salvador; ignoramos la tenacidad silenciosa con que los chinos rodearán vuestros altares... Los miembros del niño no crecen por la obligación que tienen de hacerlo, sino porque todo su ser llama y desea este desarrollo. Y al crecer la Iglesia, sois vos, Señor, quien os hacéis adulto, pues vuestro apóstol ha osado escribir: 'Hasta la medida de la talla adulta de Cristo'» (Ef 4, 13).

Página hermosa ésta de Charles, que si está acorde con su teoría de la *implantación*, no lo está menos con las ideas de la inserción vital de los paganos en el Cuerpo Místico de Cristo, según lo enfocaba Zameza en su exposición misional. Lo repetimos una vez más: de lo que no se puede dudar es de que estos dogmas son una fuente riquísima de jugosa espiritualidad misionera. Lo estudia el P. Olegario Domínguez en su ponencia de la Semana Misional de Burgos del año 1952, con respecto a la espiritualidad *sacerdotal* [110], y lo relaciona con una espiritualidad *general* en su otra ponencia del año 1953: [111] estudios documentados y llenos de interés, que dan una nueva luz al planteamiento español del problema misionero.

El cristiano, por serlo, vive una vida espiritual en íntima dependencia de Cristo, su cabeza en el Cuerpo Místico y, como tal, su fuente, su centro, su autor; y al mismo tiempo vive una vida en común, en solidaridad orgánica con los demás miembros; unirse a

[110] O. Domínguez, OMI, *La primacía de Cristo, fuente y centro de espiritualidad sacerdotal:* Misiones Extranjeras (1952) n. 10, 43-61 con escogida bibliografía.

[111] O. Domínguez, OMI, *El dogma del Cuerpo Místico y la espiritualidad misionera:* Misiones Extranjeras (1953) n. 12, 99-117.

Cristo cabeza es incorporarse al Cristo total de san Agustín, es vivir en comunión con todos los miembros de Cristo, los actuales y los *potenciales* también; y aquí, en esta última consideración, es donde entronca el aspecto misionero.

En efecto, la verdad de nuestra inserción en Cristo nos mueve poderosamente a dejarnos invadir por la vida divina que fluye de la cabeza; y como esa vida es esencialmente redentora, nos ha de mover por el mismo hecho a colaborar con él en su obra de salvación universal. Esta concepción, que es auténtica y real, ha de llevar consigo unas repercusiones, también reales, en la vida espiritual de cada cristiano, que han de traducirse en exigencias misioneras, tanto en los misioneros activos y directos del país de misión, como en los cristianos todos de retaguardia, que han de colaborar, *aun sin pretenderlo,* a esta labor misionera.

Y decimos *aun sin pretenderlo,* porque siendo como son *miembros* de un cuerpo *en crecimiento,* aun sin saberlo y pretenderlo están colaborando todos, como lo hacen los miembros del cuerpo físico, al desarrollo y perfección de su propio organismo, hasta alcanzar la talla adulta: «hasta la medida de la talla adulta de Cristo». La conclusión se impone. Si, aun sin saberlo, hemos de colaborar cumpliendo nuestro deber, hagámoslo *conscientemente, generosamente,* fundando en este deber nuestra propia vida espiritual.

La espiritualidad cristiana es esencialmente misionera, consiste en vivir en Cristo Jesús; como decía san Pablo: «Ya no vivo yo (con vida personalmente propia), sino es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20), y vivir así en Cristo es vivir como *miembro* suyo, sirviéndole de instrumento y complemento para difundirlo en todo el mundo; ésa es su misión, su gracia redentora.

Dedúcese de aquí que todo miembro de Cristo ha de ser esencialmente un apóstol, como lo exige su vida interior de íntima unión con Cristo, y su vida de comunión de intereses con los demás miembros componentes de su Cuerpo Místico. Sobre sus hombros pesan los tesoros de la redención, que recibe para difundirlos entre los demás, y también las necesidades sobrenaturales de todos los hombres sus hermanos, o *concorporales,* que dirá mejor Pablo (Ef 3, 6).

A él le incumbe, según su grado y posición, contribuir a la edificación total de este Cuerpo Místico de Cristo, y completar, como nos anuncia otra doctrina paulina, según su parte, lo que falta

a la pasión de Cristo para lograr el pleno desarrollo de su obra redentora: «Estoy cumpliendo (o completando) lo que falta a la pasión de Cristo» (Col 1, 24): la *aplicación* a cada uno de los hombres de los méritos de la redención. Por eso la vida del cristiano no es una vida aislada y limitada; su campo de acción mira la universalidad. Como decía san Agustín: «Extiende la caridad por todo el orbe, si quieres amar a Cristo, porque los miembros de Cristo están por todo el orbe» [112]. El cuerpo de Cristo se extiende por todo el mundo; en este sentido es *universal,* y por tanto esencialmente misionero.

Lo es, porque la propagación de la fe y la implantación de la Iglesia, o edificación de su Cuerpo Místico, es algo fundamental en su vida, pues fue enviado por el Padre para ser redentor y cabeza de la humanidad entera en el orden sobrenatural, como lo fue Adán en el orden físico; pues si, por el pecado de un hombre (Adán), todos fuimos constituidos en hijos de condenación, por esa *solidaridad* que todos teníamos con nuestro padre Adán, cabeza nuestra jurídica, del mismo modo por la santidad y justicia de otro hombre, que también era Dios, Jesucristo, hemos recibido todos esa vida de santidad y justicia, por la *solidaridad* que nos liga a él, como nuestra cabeza mística; pues como por la desobediencia del uno fuimos constituidos pecadores, también por la obediencia del otro fuimos constituidos justos (Rom 5, 18-19). Y junto con la solicitud por los que ya le pertenecen, el afán primero de Cristo, su mayor premura, está en que los pueblos paganos, que le pertenecen por poder y por derecho, *se incorporen* de hecho a su cuerpo visible.

Cristo es una plenitud que exige expansión. Como una cabeza rebosante de energías vitales, reclama un organismo perfecto para ejercer adecuadamente sus funciones y difundir su influjo, del mismo modo Cristo reclama en su organismo místico la perfección y plenitud de la edad adulta para ejercer por medio de él su actividad redentora en el grado máximo que le compete. En la adquisición de ese pleno desarrollo orgánico está interesado todo miembro, por la misma ley interna de la vida que por él circula [113].

Es, pues, claro que la piedad del cristiano tiene que estar imbuida de espíritu misional, siendo como son las misiones la obra fundamental y urgente por las que se procura el *crecimiento* normal de Cristo místico. Y eso, aun sin enfocar esa otra faceta del mundo misional, encarnada en los mismos infieles que, como miembros

[112] *1 Epist. Joan. ad Parthos*: PL 35, 2060.

[113] Olegario Domínguez, *a. c.:* Misiones Extranjeras (1953) n. 12, 110.

más necesitados, fundan en los cristianos otro deber de *caridad* y de *misericordia*. No puede haber piedad y santidad cristiana sin impulso ecuménico, sin llama misionera. En ese impulso, de esa llama tienen que participar, aunque en distinto grado, los *fieles* y los *misioneros;* se trata de una misma espiritualidad, pero que connota características y exigencias diversas.

El *misionero*, en la concepción estricta, es un órgano formalmente destinado por Cristo para obrar el incremento de su cuerpo hasta la talla adulta. Mientras los demás ministerios eclesiásticos miran al perfeccionamiento de los miembros ya adheridos, al menos por la fe, a la cabeza, el ministerio *misional* intenta precisamente asimilar o *incorporar* nuevos miembros. De ahí brota su peculiar espiritualidad, que debe reponerse en esta doble nota específica de abnegación y de conquista: *abnegación*, para saber renunciar a su propia mentalidad y a su propio carácter, en orden a una vida de sacrificio y adaptación a las mentalidades de los demás; y *conquista*, porque su oficio es atraer hacia Cristo los nuevos elementos indígenas que deben ser asimilados.

En cuanto al concepto de *adaptación*, del que hoy tanto se habla, entra plenamente, y con plenitud de derechos, dentro de esta espiritualidad y de esta escuela. Una de las leyes que regulan el crecimiento de todo el organismo, y que se aplica también al místico de Cristo, como anotamos en su lugar, es la ley de la *elasticidad adaptativa*, según la cual todo organismo va adaptándose maravillosamente a todo el medio ambiente que le rodea. De ahí que la Iglesia, por exigencia de su constitución, deba adaptarse plenamente, en cuanto no obste a los principios básicos de su ser, a los pueblos diversos en que se encarna; éste es el principio primordial de la adaptación misionera, hoy llamado inculturación.

Esta plena y sana adaptación del organismo como tal, que debe ser indígena en cada nación, y no importación enojosa de fuera, supone al mismo tiempo una adaptación total en el misionero, que tiene el oficio de encarnarlo en cada nación, conforme al dicho del apóstol: «Me he hecho todo a todos para ganarlos a todos» (1 Cor 9, 22). Adaptación que exige un continuado y radical sacrificio en el misionero, que debe renunciar a su propio carácter y mentalidad, para revestirse del carácter y mentalidad propias de un nuevo pueblo.

Y junto al sacrificio clave de la adaptación, toda una serie de sacrificios y renuncias: a los placeres, a las riquezas, a las comodidades, y a todo cuanto no sea la gloria de Dios y la salvación de las almas. Separaciones, privaciones, fatigas. Doloroso y continuado

despojarse de sí mismo, para hacerse todo a todos, como san Pablo. Tal es la espiritualidad que debe vivir el misionero.

No es menester insistir; aparece clara y manifiesta la primera nota de *sacrificio*. Pero queda compensada con la segunda, de *conquista*. El misionero representa a Cristo mismo, primer misionero y conquistador, que continúa yendo a las misiones, a cada misión, encarnado en todos y cada uno de sus misioneros: es el órgano, miembro de Cristo por el cual se presenta éste actualmente en las regiones no iluminadas aún por la luz del evangelio; es el pie con el que Cristo camina, la boca con que habla, el cuerpo todo con el que se presenta a los gentiles.

Por consiguiente, la espiritualidad del misionero consistirá en identificarse con Cristo redentor y mediador, del que es portador y representante; en considerarse, cual lo exige su condición especial en el Cuerpo Místico, como un miembro en el cual y por el cual se prolonga la actividad mediadora de Cristo; es, en frase de san Agustín: «Otro Cristo que predica al mismo Cristo» [114].

¿Podrá decirse lo mismo del *simple fiel*, que queda apoyando esa labor desde retaguardia? En este capítulo entramos nosotros; y sin duda que algo nos toca también, aunque sólo sea de una manera análoga, porque todos hemos de participar de un mismo espíritu, a quienes anima un mismo ideal, ya que a todos interesa, por cierta especie de egoísmo altruista, este crecimiento del cuerpo de Cristo. Por eso la piedad de todo cristiano debe tener una orientación y proyección marcadamente misionera; toda alma que sienta esta responsabilidad de *miembro*, debe querer vivir como tal, invadido de la obsesión divina de contribuir a la edificación del Cuerpo Místico. En todos los miembros de este cuerpo, en nosotros también por tanto, este espíritu misionero ha de ser consustancial hasta tanto no lleguemos a la edad adulta en nuestra etapa de crecimiento.

Enfocado así el problema misionero, nos revela otras facetas que no ponen de relieve otras teorías misionales. A su luz podemos vivir una espiritualidad más intensa, más católica, más universal y más divina, pues en todo momento nos sentimos operarios activos en esta divina edificación que es el Cuerpo Místico de Cristo; nuestra cooperación, nuestra colaboración con el miembro específico que trabaja allá brotará más espontánea y más activa, pues trabajamos todos en la edificación de una misma obra, aunque a

[114] *Sermo* 354: PL 39, 1563: «Christum ipse praedicat Christus, hoc est, Corpus Christi toto orbe diffusum».

nosotros, los de acá, no nos toque el oficio de maestro, sino únicamente la ocupación del peón.

Y cuando esa edificación vaya subiendo y acercándose a su remate final, todos debemos sentirnos ufanos de la obra, pues muy bien podremos decir que todos hemos contribuido eficazmente al desarrollo perfecto y normal de nuestro propio Cuerpo Místico «hasta la medida de la talla adulta de Cristo».

4. Nuevas aportaciones misionológicas de Olegario Domínguez

Es natural que, al tratar de exponer una teoría teológica misional, se busque apoyo escriturístico, de tradición y teológico, que la respalden. En nuestro caso, hemos visto cómo la fuerza de la explicación se apoya en san Pablo y en san Agustín, como máximas lumbreras, y también en algunos otros santos padres, que aduce Zameza en sus eruditas investigaciones [115]. Pero sabemos que en teología católica la máxima lumbrera es santo Tomás de Aquino. ¿No habrá posibilidad de apoyar también en él la teoría? Fue la tarea que, bajo la dirección del propio Zameza, se impuso el P. Olegario Domínguez, oblato de María Inmaculada, en su investigación doctoral, dándonos un estudio profundo y afirmativo. El Aquinate no puede tener grandes visiones sobre este punto, pues aunque trata y expone, naturalmente, la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, pero no precisamente bajo su aspecto misional, ya que tanto él, como los demás de su época, ni se proponían siquiera el problema misionero que, apoyados en razones y datos geográficamente falsos, suponían ya totalmente resuelto. No faltan, sin embargo, atinadas observaciones del santo con respecto a la época anterior. Las recoge acertadamente el P. Domínguez en su estudio. Las resumimos muy brevemente [116].

Después de una breve introducción histórica sobre las misiones en tiempos de santo Tomás y del conocimiento que éste pudo tener

[115] Pueden verse en su obra *Amemos a la Iglesia,* que es precisamente una investigación de estudios patrístico-misionales.

[116] Véanse sus obras citadas anteriormente: *El Cuerpo Místico y la obra de la misión en santo Tomás:* Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 21-43; *La fe, fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico:* Ciencia Tomista (1949) 550-586, y sobre todo su *De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam:* Studia Missionalia IV (1949) 65-117, del que es un resumen el artículo publicado en «Misiones Extranjeras» el año anterior, en castellano, pues éste está en latín, y es propiamente un resumen de su disertación doctoral.

de ellas, y después de haber declarado en síntesis su doctrina general del Cuerpo Místico, se investiga la naturaleza misma de la acción misional. ¿Qué son las misiones? ¿Cuál es su función propia y su objeto especificativo? Lo resume el mismo Zameza, director de la tesis, dando un juicio sobre la misma [117]. Para santo Tomás, la actividad misional se enlaza con la actividad de los apóstoles, precisamente en cuanto éstos eran los primeros *introductores* de la fe en alguna región, los *fundadores* (por oposición a los constructores), los *plantadores* (por oposición a los segadores), los *engendradores o padres* (por oposición a los pedagogos), cuya misión específica es *propagar* la fe, introducirla (que es introducir el mismo magisterio vivo de Cristo, y por tanto la Iglesia) en una comunidad o país donde no existía. Son, pues, las misiones, el ministerio magisterial de la Iglesia por el que se introduce por primera vez la fe. A esta labor la designa concretamente santo Tomás como la edificación del cuerpo de Cristo, es decir, para que se conviertan los infieles, con los que se edifica la Iglesia de Cristo, que es su cuerpo. La concepción del santo no puede ser más precisa. Establecida así la naturaleza de la acción misional, quedaban por tratar sus fundamentos teológicos.

Se distinguen dos clases de fundamentos teológicos, unos de orden *esencial*, que nos dan la justificación intrínseca de la obra misional, y que responden a la pregunta de para qué son las misiones; y otros de orden *existencial* o concreto, y se refieren a la causa eficiente.

Los primeros radican en el concepto de la fe, que es principio y fundamento de nuestra salvación eterna, del edificio interior del Cuerpo Místico: la fe que nos une a Dios comienza en nosotros la vida eterna incorporándonos a Cristo cabeza y sometiéndonos a su influjo instrumental, mediante nuestra incorporación a su Iglesia. En la economía concreta de la redención, *creer* es aplicarse los méritos de la pasión de Cristo y su virtud salvífica: la muerte de Cristo se nos aplica por la fe; la virtud de la sangre de Cristo se opera por la fe; y por la fe se va formando el Cuerpo Místico, según otros tantos principios del santo. Aparece, pues, claro cómo las misiones, al propagar la fe en Cristo, son la edificación de su Cuerpo Místico.

En cuanto a los fundamentos de orden *existencial*, concreto, *eficiente*, la misión, en su origen, se apoya ante todo en el mandato

[117] J. Zameza, S. J., *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática misionera*, en *Missionswissenschaftlichen Studien*, 71-73.

de Cristo, cuyo título principal es la potestad universal de que goza la humanidad de Cristo en la cruz, donde *se incorporó* e hizo de su dominio a todo el género humano. Cristo ha quedado convertido en cabeza de la humanidad, no sólo por el influjo que ejerce *internamente*, sino también por su función de gobierno *exterior;* y traspasada a su Iglesia esta función exterior, ya tiene ella el derecho y el deber de propagar la fe, de engendrar las almas para Cristo.

Uniendo las misiones divinas y humanas, Cristo, que es el gran enviado del Padre, y el primer misionero, *envía* como cabeza de este Cuerpo Místico a su Iglesia y, como paradoja inefable, *es* al mismo tiempo enviado *en y por* el Cuerpo Místico, que ejerce sus funciones en nombre de Cristo y movido y asistido por el Espíritu Santo.

Así queda explicada la realización misionera en la concepción misional de santo Tomás, que es al mismo tiempo profundamente teológica; Cristo es el centro de toda esta concepción, y su meollo es la doctrina del Cuerpo Místico; la gracia *capital* de Cristo es la base de la obra de la evangelización. Los miembros del Cuerpo Místico, en cuanto tales, son los que realizan esa obra. Y en toda ella llévase, siempre y en todo, la primacía el mismo Cristo.

Tal es un breve resumen de la disertación doctoral del P. Domínguez, hecho por cierto por el propio director de la misma, P. Zameza. Si queremos ver su desarrollo un poco más en particular, podemos ampliar un poco algunas de sus ideas.

Santo Tomás, para definir esta obra apostólica de difusión del evangelio entre los infieles, emplea diversas fórmulas que corresponden a los diversos aspectos complementarios que presenta su objeto total. Según él, las misiones (la predicación de los apóstoles y de sus sucesores que evangelizan a los infieles) tienen por objeto:

– Propagar el evangelio, la fe, la noticia de Cristo [118].

– Difundir la gloria, el culto, el reinado de Dios en el mundo [119].

– Convertir los gentiles a la fe, a Cristo, a la salvación [120].

– Introducir los hombres en la Iglesia, en el Cuerpo Místico [121].

[118] Véanse las citas correspondiente en Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 32, n. 43.

[119] *Ibíd.*, n. 44.

[120] *Ibíd.*, n. 45.

[121] *Ibíd.*, n. 46.

Fundarla y plantar la misma Iglesia [122].

Por esta enumeración se ve que se trata siempre de una misma cosa bajo diversos aspectos formales: se trata siempre de la *extensión del reino de Dios,* tal como concretamente se realiza en el mundo. Pero si entre estos diversos aspectos queremos indagar cuál es el que adecuadamente responde a la intención directa y primaria de la obra misional, o sea, cuál es el *objeto formal* de ésta, la cuestión queda entre la primera y la última fórmula: *¿Propagación de la fe,* o *plantación de la Iglesia?*

Aunque en el orden *práctico* tal cuestión carezca de importancia, puesto que difundir la fe es, por el mismo hecho, difundir e implantar el organismo terrestre de la fe, o sea, la Iglesia católica, *especulativamente,* según el Angélico, habría que responder que el término directo y primario de la misión es, formalmente, la *propagación de la fe;* propagación en la que se connota la implantación de la Iglesia. En efecto, santo Tomás, que no hace en esto sino seguir las huellas de la tradición, insiste de un modo muy peculiar en el aspecto de doctrina, de enseñanza, de evangelio; y propone constantemente como medio adecuado de ejecución la *praedicatio fidei.* Pues bien, a lo que se dirige formalmente la predicación evangélica es a engendrar la fe en las almas de los infieles; pero como se trata de infieles, predicarles la fe es introducir entre ellos el magisterio viviente de la misma, y *convertirlos colectivamente* a la fe es *implantar* entre ellos tal magisterio. Así, pues, la obra misional se podría definir, según el Angélico, como el ministerio magisterial de la Iglesia, por el que la fe es introducida en un grupo o colectividad donde era ignorada; es decir, como el magisterio fundamental por el que no sólo una determinada doctrina de Cristo, sino Cristo mismo, en cuanto doctor, toma posesión de una región de la tierra. Y este objeto de la obra misional, en sus múltiples aspectos, queda compendiado y concretamente expresado, para santo Tomás, en el concepto de *edificación del Cuerpo Místico,* en cuanto esta edificación es fundamental en orden a la perfección cualitativa del mismo.

Aparece, pues, que la *propagación de la fe* es para santo Tomás el *objeto formal* de las misiones, esa fe que es el aglutinante vital del Cuerpo Místico, el fundamento psicológico y ontológico de nuestra incorporación a Cristo y a sus miembros. Por eso trabajar en las misiones es, en un sentido bien adecuado, *edificar el Cuerpo Místico.* «Per fidem membra Christo Capiti coniunguntur. Corpus Mysticum compaginatur. Congregatio Corporis Mystici per unitatem

[122] *Ibíd.,* n. 47.

verae fidei primo constituitur». Son frases del propio santo Tomás, que pone esa relación intrínseca entre *la fe* y el *Cuerpo Místico* de Cristo [123].

Siendo el obrero apostólico portador de esta fe que incorpora a Cristo, aparece ya con cuánta justeza y profundidad dice el santo que *convertir* a los infieles es *edificar* el Cuerpo Místico [124]. El misionero, pues, no es un simple pregonero de la palabra de Dios, ni siquiera un mero sembrador de capillas y seminarios, y organizador de comunidades cristianas; es un obrero del Cuerpo Místico, es el hombre que se consagra a extender las bases del gran cuerpo de la redención en la tierra, y que para ello funda e implanta el organismo exterior de la Iglesia. Y, en definitiva, a él incumben el honor y el peso de realizar la plenitud de la virilidad de Cristo, en el aspecto de crecimiento cuantitativo.

En cuanto al *sujeto agente* de las misiones, santo Tomás admite naturalmente que el primer misionero es el mismo Cristo, como *enviado* del Padre, pero a su vez él, como cabeza ya de su Cuerpo Místico, *envía* también a los apóstoles, a los misioneros, en cuanto miembros de ese mismo Cuerpo Místico, y por cierto con la misma misión que él había recibido del Padre. Esa transmisión lleva consigo, por una parte, una *investidura jurídica*, y por otra, un *influjo místico* [125]. Merced a la primera, los actos puestos por las personas delegadas se consideran como actos personales del delegante: en este sentido, el apóstol es un legado de Jesucristo para que ejerza sus veces en la tierra; viene en el nombre y con la autoridad del que le envía *quasi in persona Christi* [126]. Precisamente por eso se atribuye al mismo Cristo la conversión de los gentiles, realizada por sus enviados.

En razón de esta investidura jurídica, la Iglesia posee derechos y deberes de embajadora, pero existe además un *influjo místico* que le hace formar una unidad más íntima y vital con su cabeza, y que le comunica el auxilio y el impulso por el que constantemente, ardorosamente, y audazmente, ha de ejercer su misión. Y este auxilio, representado por la continua asistencia de Cristo, y por la transmisión de su Espíritu, hace que, propiamente, la misión sea como la evolución misma de la Iglesia, según las exigencias y la dirección del Espíritu, como la explicación o desarrollo normal de las fuerzas

[123] *In Hebr.*, XII, lect. 1; *In Ephes.*, IV, lect. 5; *In IV S.*, d. 13, q. 2, a. 1.

[124] *In Ephes.*, IV, lect. 4.

[125] Véase la encíclica *Mystici Corporis*, 218-219.

[126] *In Roman.*, I, lect. 4.

vitales de la cabeza, con el fin de que todo el cuerpo llegue a la plenitud de la virilidad de Cristo [127]. Así, pues, todo el proceso de la causalidad eficiente en la misión se podría compendiar así: *voluntad salvífica* universal de Dios, que motiva la misión del Verbo (causa primera); *sacerdocio o mediación universal de Cristo,* que origina su reinado universal en todo el mundo; *misión de la Iglesia,* ordenada al establecimiento efectivo de este reinado; *misión del Espíritu Santo,* que capacita e impulsa a la Iglesia a realizar su obra. En definitiva, viene a coincidir con aquella fórmula lapidaria del obispo de Hipona, de que *Cristo predica al mismo Cristo.* Cristo es el sujeto activo de la misión como *mitente,* y también como *enviado.* Cristo *envía* la Iglesia en virtud de la soberanía absoluta que le compete en el mundo, en orden a la difusión de su plenitud de gracia. Y *es enviado* en los miembros de su Cuerpo Místico, dotados de su representación jurídica y del influjo místico o carismático de su Espíritu.

De lo expuesto se desprenden, dice Domínguez, dos corolarios entre otros muchos:

– Si la Iglesia tiene el deber ineludible y sagrado de llevar el mensaje de Cristo, este deber es algo más que una imposición extrínseca: es un impulso y un mandato que le viene sobre todo de dentro, y le es connatural, algo así como un instinto de difusión o de maternidad, que Cristo deposita en ella con su Espíritu. Y este impulso y mandato, que recae directa y plenamente sobre la Iglesia, recae y se difunde sobre todos y cada uno de los miembros, en proporción al lugar que ocupan en el organismo jerárquico de la misma.

– El fruto de la misión será proporcionar el grado de unión que los ministros tengan con Cristo-cabeza. Así lo pide la comunión entre el agente principal e interno y el secundario y ministerial. Así lo exige el hecho de que en la misión Cristo predique a Cristo, y que sólo sea capaz de hacer comprender viva y eficazmente el mensaje de Cristo quien está revestido de la santidad de Cristo. Por eso dice santo Tomás, comentando la primera petición del *Padrenuestro,* y hablando precisamente de la difusión de la gloria divina por medio de los apóstoles y sus sucesores: «inter alia... indicia quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus evidentissimum signum est sanctitas hominum qui ex divina inhabitatione sanctificantur».

Queda por ver en la mente del Angélico el *sujeto pasivo* de la

[127] *In Ephes.,* IV, lect. 4 y 5.

misión. Se desprende lógicamente de lo anteriormente dicho: si las misiones se terminan formalmente en la incorporación de una región al Cuerpo Místico, y si la plenitud capital de Cristo, que postula dicha incorporación, es de tal naturaleza que se extiende de derecho a todos los hombres, evidentemente el *sujeto pasivo* de las misiones lo componen las comunidades de infieles, entendiendo esta palabra en el sentido *más lato* y más justo que le daban los escolásticos, de *no-incorporados* al Cuerpo Místico de Cristo, esto es, los *judíos*, los *paganos* y los *herejes*.

Todos estos *no-incorporados* son *incorporables;* mientras vivan, pertenecen a Cristo *en potencia* [128]; pero no se trata de una *mera posibilidad*, para todos, de ser incorporados a Cristo; se trata de una *destinación positiva* y de una obligación: el fundamento principal es la virtud salvífica de Cristo; y, lo hemos visto más arriba, a causa de esa virtud salvadora, Cristo adquirió el derecho de perfecto dominio sobre todas las naciones de la tierra, derecho que traspasó a su Iglesia al incorporársela en la cruz. Por eso a la Iglesia pertenecen de derecho todos los pueblos; por eso la Iglesia es *católica*. Derecho que induce un deber en los infieles mismos: el de *escuchar* la divina palabra, el divino mensaje, y abrazarlo so pena de condenación. En este sentido, todas las naciones están sometidas a la Iglesia en virtud de esta misión. De aquí se deducen, entre otros, estos dos corolarios:

– Todas las regiones del mundo tienen aptitudes para ser evangelizadas. A todas se debe el esfuerzo misionero de la Iglesia.

– La Iglesia posee aptitudes para adaptarse perfectamente a todos los pueblos y razas. Al misionero le toca aplicar esta aptitud a los casos concretos.

Todo lo dicho hasta aquí en la doctrina del Angélico, lo resumen muy bien aquel texto de san Agustín: «In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet quod sit» [129].

Veamos la conclusión final de Domínguez, después de su estudio sobre la función misional en el Cuerpo Místico según santo Tomás.

De las consideraciones precedentes resulta con bastante evidencia, si no me engaño, cuán profunda sea en la mente del Doctor Angélico la radicación de la teología de las misiones en la doctrina

[128] 3, q. 8, a. 3, ad 1.

[129] PL 33, 904-925.

del Cuerpo Místico. El Cuerpo Místico cimenta la obra de la misión, en cuanto que la gracia capital de Cristo y su reino universal establecen el derecho, el deber y la exigencia de la *propagación de la fe*. El Cuerpo Místico realiza dicha obra, que viene a ser la *normal expansión* de sus exigencias vitales. El Cuerpo Místico es remate y coronación de la misión, en cuanto que ésta va totalmente ordenada al complemento y perfecto desarrollo del mismo Cuerpo Místico.

La doctrina del Cuerpo Místico es, pues, como la clave de la bóveda del edificio teológico-misional, donde se encuentran y unifican sus múltiples relaciones y aspectos. Y, en este sentido, podríamos compendiar lo dicho con esta definición descriptiva: Las misiones son la actividad vital, radicada en la plenitud capital de Cristo, por la cual éste, mediante el ministerio magisterial de sus miembros, en cuanto tales, incorpora por la fe a su Cuerpo Místico las masas de los pueblos infieles, que por la redención le pertenecen, para ejercer plenamente su dominio universal de rey y de sacerdote.

Los teólogos modernos, con bastante uniformidad, solían definir la misión con la expresión *plantatio Ecclesiae* (enseguida veremos la teoría de Charles). Esta definición, que tiene la ventaja de ser muy concreta y de insistir sobre el aspecto *colectivo social* de la misión, contra un individualismo exagerado que se echaba de ver en los primeros misionólogos (escuela alemana de Schmidlin), ofrece, en cambio, el inconveniente de prestarse a una interpretación en que prevalezca, sobre el aspecto interno y vital, el elemento externo de establecimiento de la jerarquía, y de jerarquía indígena, de erección de escuelas, seminarios, hospitales, etc. Para ser justa, la fórmula *plantatio Ecclesiae* ha de ser sinónima de *expansión del Cuerpo Místico* en una región de la tierra: fe, sacramentos, culto cristiano, es decir, *incorporación* a Cristo; esto es lo que el misionero lleva como objetivo esencial de su apostolado [130].

5. Determinantes misionológicas en la teoría de Zameza

Zameza no es un sistematizador cuidadoso de sus ideas; los elementos van dispersos por sus diversas obras y artículos; hemos de recogerlos y reunirlos nosotros para darles esa sistematización.

[130] Olegario Domínguez, *El Cuerpo Místico y la obra de la misión en santo Tomás:* Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 21-43.

Si quisiéramos enmarcar su teoría del Cuerpo Místico en su proyección misionera, dentro del paradigma aristotélico de las *cuatro causas*, como hacen los otros autores en sus respectivas escuelas, ¿qué solución iríamos dando, en cada una de ellas, al problema misional?

a) La causa material

Se trata aquí del *sujeto pasivo* de la actividad misionera. ¿A quiénes van propiamente dirigidas las misiones? En la teoría española de Zameza, podríamos en pocas palabras expresarla así: Son *sujetos materiales o pasivos* de las misiones todos aquellos elementos que *han de ser incorporados* a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, pero no tanto considerados personalmente, cuanto afectos de aquella connotación correspondiente, *orgánica* y *social*, que los comprende en sus Iglesias particulares, para formar la única Iglesia universal. Expliquémoslo.

Si las misiones se terminan formalmente –como hemos visto arriba en la exposición del P. Domínguez– en la *incorporación* de una región al Cuerpo Místico, y si la plenitud capital de Cristo, que postula dicha incorporación, es de tal naturaleza que se extiende de derecho a todos los hombres, evidentemente el *sujeto pasivo* de las misiones lo componen las *comunidades de infieles*, entendiendo este término, en su sentido *más amplio* de los escolásticos, de todos los *no-incorporados* al Cuerpo Místico: *judíos, paganos y herejes*.

No debe aceptarse, pues, la limitación alemana que extiende la misión a solos los *no-cristianos*, y debe extenderse por tanto también a los *no-católicos*, siempre y cuando estos cristianos *no-católicos* no formen parte del Cuerpo Místico de Cristo; pues en ese caso, también ellos deberán ser *incorporados, asimilados*. Es cierto que san Agustín, al que sigue de cerca Zameza, no se fijaba tanto en los *herejes* de su tiempo, cuanto en los *gentiles*, para explicar la actividad misional, y por eso insistía tanto en la idea de la Iglesia «ex gentibus». No entramos por el momento en la discusión del criterio discriminante de los autores anteriores. Tanto *protestantes* como *ortodoxos deberían* ser sujetos pasivos de la misión de la Iglesia, y por ello, hasta hace poco más de 70 años, todos ellos estaban comprendidos bajo la misma *jurisdicción misional*, la única que existía entonces: *Propaganda Fide*. Si ahora los *ortodoxos* y los *protestantes* quedan, por decirlo así, fuera de esta jurisdicción misional, como veremos al comentar las decisiones al respecto, tomadas en el Vaticano II, y reflejadas en el decreto *Ad gentes*, es por otras razones, ya que en el apostolado con ellos deberán

seguirse necesariamente métodos de trabajo distintos de los que se siguen con los paganos. Hoy este apostolado con ellos se llama, más que misional, apostolado *ecuménico de unión* o *reunión* de todos los cristianos bajo una misma Iglesia. Por lo demás, es claro que todos aquellos que de hecho no pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo, que Pío XII identificaba, en su encíclica *Mystici Corporis*, con la Iglesia *católica romana*, deberán ser objeto o, más bien, *sujeto pasivo* de la misión.

b) La causa formal

Hay también discusiones, según las escuelas y los autores, en determinar en qué consiste esencialmente su *causa formal*, o sea, cuál ha de ser la *naturaleza específica* de las misiones: ¿qué son y en qué consisten propiamente? La escuela española de Zameza puede aportar su propia solución, y consistirá en la *propagación de la fe* mediante la cual *se edifica el Cuerpo Místico de Cristo* o, si queremos, *la edificación del Cuerpo Místico mediante la propagación de la fe*. Esa *propago fidei*, de que nos hablaba Zameza, apoyado en san Pablo y en san Agustín [131].

Hemos visto que también santo Tomás, hablando del *objeto formal* de las misiones, decía que éstas son «para que se conviertan los infieles, de los que se edifica la Iglesia de Cristo, que es su cuerpo». Aquí tenemos los dos elementos: la *fe* que deben aceptar los infieles, y la *edificación de este Cuerpo Místico* que se va levantando mediante la fe [132]. Y como comentaba el mismo autor: la fe es el aglutinante vital del Cuerpo Místico, el fundamento psicológico y ontológico de nuestra incorporación a Cristo y a sus miembros. Por eso, trabajar en las misiones es, en un sentido bien adecuado, *edificar* el cuerpo de Cristo [133].

Se podría objetar que se coincide con Charles en su teoría de la *plantación* de la Iglesia, pues en fin de cuentas *edificar el Cuerpo Místico de Cristo* es lo mismo, con plena identidad, que el *fundar establemente* la Iglesia. No hay dificultad en admitirlo, sólo que la escuela española, por una parte, *no disocia* tanto como Charles la *plantación* de la Iglesia y la obra de la *conversión;* y por otra, enfoca

[131] Zameza, *La conversión del mundo infiel*, 48-49.

[132] Puede verse a este propósito el estudio de Olegario Domínguez, *La fe, fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico:* Ciencia Tomista (1949) 550-586.

[133] O. Domínguez, *El Cuerpo Místico y la obra de la misión:* Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 34.

el problema desde otro punto de vista distinto, enmarcándolo en el cuadro de otra doctrina dogmática, paulina, más jugosa, más consoladora, más moderna y más íntima, pues nos toca a todos y a cada uno de nosotros como *miembros actuales* de este misterioso Cuerpo Místico; y además incluye el elemento que ha de vivificar también a los individuos en particular y a sus colectividades raciales: mediante la inserción de esta fe, es como se edifica *actu* la Iglesia. Charles se fijará sobre todo en el elemento de la *catolicidad* de la Iglesia; Zameza se fija en esa misma Iglesia, pero como *Cuerpo Místico* de Cristo, en fase de perpetuo *crecimiento.*

Como *motivo* principal se podría aducir la necesidad de edificar este Cuerpo Místico de Cristo, constituido por el mismo Cristo *como cabeza, y por los fieles como miembros.* La necesidad interna de un continuo desarrollo hasta llegar a su plenitud es un motivo suficiente para explicar la naturaleza misionera de la Iglesia, según lo ha querido la voluntad de Dios y de Jesucristo. Aquí late plenamente otro dogma bien consolador y muy íntimo en el que, desgraciadamente, muy poco reflexionamos: el de la *comunión de los santos,* como ya explicamos convenientemente. Tiene su fundamento en el dogma mismo del Cuerpo Místico, por esa simbiosis de vida y de gracias entre la cabeza universal de todos, que vivifica y vigoriza a todos los miembros de ese Cuerpo Místico.

c) La causa final

Se trata del *fin específico* de las misiones, que muchas veces se identifica, o al menos viene a coincidir, aunque por caminos distintos, con la causa anterior o *formal.* Ha sido quizás el concepto que mejor polariza la esencia del problema misional y que más repercusión ha tenido en los estudios y revistas misionales: *el fin de las misiones.* En cuanto a la española de Zameza, podría resumirse así: el fin de las misiones es *bautizar, incorporar* a los *infieles* como *personas,* pero sin pararse ahí. Es menester llegar hasta las *comunidades: plantare ecclesias,* las Iglesias particulares de que nos hablan los apóstoles y los primeros padres, y que constituyen, como las familias en relación con la sociedad civil, los elementos natos de la Iglesia universal, para obtener el fin definitivo de ir *dilatando* el Cuerpo Místico de Cristo, con sus cualidades esenciales de vida y de asimilación.

d) La causa eficiente

Aquí suelen coincidir todas las escuelas o teorías, al señalar como primera causa eficiente, o *sujeto agente* de las misiones, a

[illegible] Nuestro Señor, y más concretamente a Jesucristo como primer enviado del Padre. Y de Jesucristo pasa la misión a su Iglesia, con la particularidad de que se trata de una misma misión. Y dentro de la Iglesia se ha de considerar, por una parte *la jerarquía,* y por otra *los fieles,* entrando así de lleno en esta concepción la *cooperación* misional de todos los miembros de la Iglesia, como hemos explicado más ampliamente. Esta cooperación misional tiene en la teoría española una explicación y una aplicación más íntima, más jugosa, más *egoísta,* podría incluso decirse, y desde luego más espiritual.

Jesucristo, principal misionero, es constituido a su vez en *mitente,* o sujeto activo de la misión, precisamente como cabeza del Cuerpo Místico. Si Cristo envía en cuanto cabeza, los misioneros son enviados en cuanto miembros. Aún más, al identificarse Cristo con su Cuerpo Místico, al propio tiempo que él *envía,* viene asímismo a *ser enviado* en sus miembros, hasta el punto de que san Agustín expresa esta realidad en su frase famosa de que «Christus mittitur ad gentes», pues dondequiera que es enviada la Iglesia, es enviado también el mismo Cristo. Realmente, el misionero es el auténtico representante de Jesucristo, verdad teológica plena de consuelo y realidad para cada uno de nuestros misioneros. Y comprendiéndolo en otra concepción lapidaria del mismo san Agustín: «Cristo predica a Cristo»: él es el *sujeto activo* de la misión como *mitente,* y también como *enviado.*

Concretemos más aún el carácter de *causa eficiente,* ahora subordinada a Cristo cabeza, de la Iglesia *jerárquica* como tal y de *los fieles* con su participación esencial a la causa misionera, *como miembros reales* de un cuerpo *en crecimiento.* La Iglesia en su jerarquía es el sujeto primario de la misión; tiene el derecho y el deber de cumplirlo; ella es la única que puede conceder el mandato, la jurisdicción misionera. En otro lugar estudiaremos la obligación moral de cooperación que esta concepción induce en el papa primero, y luego en todo el episcopado. Pero también incumbe esta obligación y este deber a los *diversos miembros* de la Iglesia, a *los fieles* en concreto, a todos ellos, por su carácter precisamente de *miembros actuales* de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo en fase de *crecimiento.* En otro lugar estudiamos más detenidamente el alcance de la obligación, en cada miembro, de esta necesaria cooperación misionera [134].

[134] Véase nuestra obrita *Una misionología española,* 78-94.

Bibliografía

Ausejo de, S., OFMCap., *El Cuerpo Místico en San Pablo:* Estudios Franciscanos (1958) 5-18.

Bauer, Joseph, *Die Missionspflicht des einzelnen nach der Lehre vom Mystischen Leibe Christi:* Theol.Prakt.Quart. (1953) 269-275.

Benlloch y Vivó, Juan, Card., Carta pastoral, *Las Misiones Extranjeras.* Invitación pontificia a Burgos. Burgos 1920, 239 p.

Brunsó, Martiniain, *Irradiación misionera de la doctrina del Cuerpo Místico, a través de unas páginas de nuestro siglo XVI:* Cristiandad (1947) 445-447.

Ciarappa, Adelfo, *La teoria paolina del Corpo Mistico e le Missioni:* Teologia e Missioni (1943) 55-70.

Chavasse, A., *Ordonnés au Corps Mystique:* Nouv.Rev.Theol. (1948) 690-702.

Dacquino, P., *La Chiesa, Corpo di Cristo secondo S. Paolo:* Scuola Cattolica (1957) 241-256.

Domínguez, Olegario, OMI, *La fe, fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico:* Ciencia Tomista (1949) 550-586.

Domínguez, O., *La primacía de Cristo, fuente y centro de espiritualidad sacerdotal:* Misiones Extranjeras (1952) n. 10. 43-61.

Domínguez, O., *La primacía de Cristo y las Misiones según la teología del Angélico,* en *MissionswStudien,* 19-38.

Domínguez, O., *De functione missionali in Corpore Christi Mystico et de eius fundamentis secundum St. Thomam:* Studia Missionalia IV (1049) 64-117.

Domínguez, O., *El Cuerpo Místico de Cristo y la obra de la misión en Santo Tomás:* Misiones Extranjeras (1948) n. 2, 21-50.

Domínguez, O., *El Dogma del Cuerpo Místico y la espiritualidad misionera:* Misiones Extranjeras (1953) n. 12, 99-117.

Flórez, Ramiro, *Condiciones y sentido de la Teología Misionera de San Agustín:* Misiones Extranjeras (1955) 128-139.

Grabowski, E. J., *La fe en el Cuerpo Místico de Cristo según San Agustín:* Augustinus (1956) 539-558.

Grabowski, E. J., *St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ:* Theological Studies (1946) 72-125.

García Goldáraz, C., S. J., *La razón de ser de la Iglesia Misionera:* El Siglo de las Misiones (1944) 189-195, 267-275.

Heinrichs, Maurus, *Ihr seid Christi Leib. Missionstheologie der Enzyklika «Mystici Corporis»*: Priester und Mission (1953) n. 3, 15-20.

Heinrichs, M., *Missionstheologie der Enziklika «Mystici Corporis Christi»:* Franziskanische Studien (1952) 337-364.

Heinrichs, M., *La théologie missionnaire dans l'Encyclique «Mystici Corporis»:* Les Missions Catholiques (1956) 303-313.

Holl, A., *Mystici Corporis und die Missionspflicht des Katholiken:* Zeitschr.Miss.Religionsw. (1961) 207-217.

Keans, Con., O. P., *The Church, the Body of Christ according to the St. Paul:* Irish Eccles. Record (1958) 1-11.

Koch, Lambert, SVD, *Die Lehre von mystischen Leibe Christi und die individuelle Missionspflicht:* Zeitschr.Missionsw.und Religionsw. (1952) 2-12.

Masson, J., *Une nouvelle Encyclique Missionnaire, «Mystici Corporis Christi»*: Nouvelle Rev. Théolog. (1951) 804-811.

Monchanin, J., *Jalons pour une théologie missionnaire. Corps Mystique et Missiologie:* Bullet. Cercle St. Jean Bapt. (1953) dec. 2-6.

Muñoz Alonso, A., *Consideraciones sobre la doctrina misionera de San Agustín:* España Misionera (1954) 352-359.

Omaechevarría, Ignacio, OFM, *Responsabilidad de los miembros del Cuerpo Místico en la salvación de todos los hombres:* Misiones Extranjeras (1962) 56-68.

Poppi, Angelico, *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo Mistico in S. Agostino:* Miscellanea Francescana (1954) 345-398.

Rábanos, Ricardo, *El misterio, revelado a San Pablo, de la incorporación del paganismo a la Iglesia:* Misiones Extranjeras (1964) 175-200.

Reuss, J., *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkunft dieser Vorsteilung bei den Apostel Paulus:* Biblische Zeitschr. (1958) 103-128.

Rodríguez, O., O. P., *El mundo infiel en el Misterio del Cuerpo Místico:* Oriente (Avila) (1953) n. 30. 22-27.

Sampedro García, Jesús, *El Cuerpo Místico y las Misiones:* Illuminare (1959) 10-14, 48-52.

Santos, Angel, *Una Misionología Española de sabor agustiniano:* Estudio Agustiniano (1977) 791-822.

Santos, Angel, *Contribución de la Compañía de Jesús a la misionología moderna en el siglo XX:* Misiones Extranjeras (1957) 50-56.

Santos, Angel, S. J., *Una misionología española.* Bilbao 1958, 172 p.

Sosa, O., *O dever missionario e a doutrina do Corpo Mistico:* Collectanea de Estudos (1950) 67-95, y Portugal em Africa (1948) 321-329; (1949). 30-42, 104-111, 181-186, 224-231.

Schwelzer, E., *Die Kirche als der missionarisches Leib Christi:* Theolog. der Gegenwart (1962) 190-198.

Veit, Gadient, *Der Mystische Leib Christi und die Weltmission:* Annuaire des Missions Cathol. de la Suisse (1936) 6-15.

Walter, Gonsalvo, *L'idea missionaria in S. Agostino:* Il pensiero missionario (1930) 321-347.

Xaverius, *Het Mystieke Lichaam van Christus en Onze Missieplicht:* Het Missiewerk (1936-1937) 19-30.

Zameza, José, S. J., *Amemos a la Iglesia. Estudios patrístico-misionales.* San Sebastián 1944, 413 p.

Zameza, J., *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de San Agustín.* Burgos 1942, 97 p.

Zameza, J. *El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática Misionera en España desde el «Maximum Illud»:* Misiones Extranjeras (1951) 34-50, y *Miss. Studien*, 54-74.

¿Hay una escuela española de misionología? El movimiento misionero español de los últimos cinco años (Estudios de Misiones, n. 4). Burgos 1979.

3

La escuela de Lovaina

P. Pierre Charles

Esta escuela de Lovaina, que se atribuye propiamente a la iniciativa y a las ideas del P. Pierre Charles, S. J., comenzó más propiamente por un folleto del P. René Lange, publicado en la colección Xaveriana el año 1924 [1]. Pero como escribía el P. Masson en 1937, Lange estaba influenciado por las nuevas ideas del P. Charles, conocidas en Lovaina, aunque no publicadas aún [2]. Antes, pues, de comenzar con la exposición de la teoría misional de Charles, veamos las ideas previas de Lange.

1. Exposición misional del P. Lange

Lange atacaba ante todo la opinión de Schmidlin, que hacía consistir la necesidad de las misiones en la cuestión de la *salvación de las almas*. En primer lugar, demuestra que tal salvación es *posible* fuera de la pertenencia real a la Iglesia visible y de la previa predicación evangélica. Pues entonces... ¿para qué queremos las misiones? Algunos dirán que, a pesar de la posibilidad de la salvación fuera de esa predicación evangélica, de hecho muchas almas se perderán estando fuera del alcance de ella. Pero esta solución, hace resaltar el autor, es deficiente porque exagera las dificultades de la salvación, y es solución que pueden admitir asimismo los protestantes. Pero sobre todo porque no es precisamente la salvación de

[1] René Lange, S. J., *Le Problème théologique des Missions* (Xaveriana, n. 3). Louvain 1924.

[2] Véase J. Masson, *Pour l'Histoire de la Théologie missionnaire:* Nouvelle Revue Théologique (1937) 1128-1130.

las almas lo que justifica la misión, sino la *naturaleza* misma de la Iglesia, que debe ser *universal*. La *catolicidad* de la Iglesia es lo que *motiva* la misión, independientemente de la cuestión de la salvación de las almas. Y el autor termina indicando que la salvación de las almas no es la última palabra del problema, pues hay que tener en cuenta también el culto exterior, la gloria de Dios mediante el homenaje de la criatura, que por medio de la Iglesia sube a su criador. Estudiemos más detenidamente esta argumentación.

Apoyado en documentos eclesiásticos y en el texto de Pablo, afirma la posibilidad de la salvación fuera de la pertenencia real al cuerpo de la Iglesia. Es lo que estudiamos en nuestra obra *Salvación y paganismo*. Billot comenta el texto paulino de la manera siguiente:

> «Dios quiere la salvación de todos los hombres; y no la quiere sólo con aquella voluntad absoluta a la que nada se resiste, y que siempre consigue su cumplimiento, sino también con aquella voluntad general y condicional que llamamos *antecedente*, y que lleva consigo como efecto el dar, si no la salvación misma, al menos los medios para llegar a ella» [3].

¿Qué quiere decir esto? Que en la vida de todo pagano de buena voluntad viene a interferir una intervención divina, suficiente al menos para hacerle posible su salvación sobrenatural. Cuándo y de qué modo se produce esta intervención, no lo podemos precisar. Nos basta la doctrina de la revelación, que nos dice que nadie queda excluido del cielo si no es por su culpa propia personal; y al contrario, que todos, después de una vida honesta y honrada, recibirán algún día, por una decisión amorosa de la divina providencia, la ocasión de *poderse salvar*. Los pueblos antiguos de la prehistoria y de la historia, los «primitivos» actuales, los esquimales, los negros o los patagones, no son necesariamente unos desafortunados del orden sobrenatural. No ha corrido por sus cabezas el agua bautismal, es cierto: ningún sacerdote ha ido a predicar en sus tribus las verdades de la fe; no tienen ni sospechas remotas siquiera de la Iglesia en la que deberían entrar. Y sin embargo, Dios nos permite el no desesperar por ello de su salvación eterna sobrenatural.

Pero entonces... si pueden salvarse, ¿a qué las misiones, y a qué los misioneros? Su honradez natural les asegura la salvación. Dejémosles a su conciencia y a su sentimiento del deber, que les dictará lo que tienen que hacer y lo que tienen que evitar. A la hora de su

[3] Etudes 163, 5.

muerte, Dios los acogerá como a hombres que han cumplido el bien. Es mejor no turbar su buena fe con nuestras intervenciones intempestivas. Una vez consolaba un sacerdote católico la miseria corporal de una anciana musulmana. Era en Jerusalén, y quizás a pocos pasos del mismo calvario donde el salvador había dado su vida por todos. Y aquella anciana piadosa, levantando sus ojos le dijo: «Padre, yo pediré con toda mi alma a Alá para que usted se convierta y, ya hecho musulmán, pueda venir con nosotros al paraíso». ¿Y qué iba a hacer este padre franciscano? ¿Iba a intentar la conversión de esta sencilla anciana, a sugerirle la duda en lo que ella creía tan firmemente, sin la esperanza seria de traerla a la verdadera fe de nuestro credo? ¿Y no sucede algo parecido cuando tratamos de convertir a cualquier mahometano, budista, o pagano? Y esto cuando en Europa hacen falta tantos operarios que atiendan a los ya cristianos, entibiados en su fe.

Tal es la objeción que es necesario resolver. Es verdad que la presencia del misionero ante la cabecera de un anciano infiel moribundo puede no ser necesaria, pero, por otra parte, es absolutamente indispensable para la salvación de los pueblos paganos que el misionero vaya a ellos para predicarles la verdad; y por eso la Iglesia no obra imprudentemente cuando deja partir, cuando *envía* a tantos misioneros que pudiera muy bien emplear aquí. La razón es la siguiente: cuanto hemos dicho hasta aquí se reduce a esta modesta afirmación: que los paganos, a los que no ha podido llegar el evangelio, no están por eso *irremediablemente* perdidos. Pero no se trata de eso tan sólo. El deseo de Cristo y la razón misma de su vida mortal, el deseo actual más profundo de la Iglesia, es que todas las almas se salven, que todas, aun las más abandonadas, tengan la ocasión de santificarse, y que de hecho la aprovechen. Para eso es necesario que vivan, sin caídas graves, una vida rigurosa de honradez natural. Que se les ofrezca, en el tiempo y coyuntura que Dios quiera, la gracia sobrenatural, y que todas ellas se aprovechen de esa gracia. Pero la experiencia da que una buena parte de esos paganos, sin más ayudas especiales, no aprovechan la gracia suficiente que se les ofrece y no viven la vida honrada natural que debieran; más aún, que los mismos paganos que han conseguido ya una vez la gracia sobrenatural no pueden *perseverar* mucho tiempo en ese estado de gracia. Por eso sería una insensatez el presumir que la gran mayoría de estos paganos puedan *realmente* llegar a su salvación, bajo el pretexto de que Dios les ofrece a todos la oportunidad de poderse salvar.

Por esto se necesitan los misioneros, y por eso son las misiones

necesarias. Cada pagano en particular podría salvarse, pero de hecho, ¡han de ser tantos los que se pierdan! Podríamos decir, para emplear el lenguaje escolástico, que las misiones no son *absolutamente* indispensables para la salvación *individual* de cada pagano en particular, pero son *moralmente* necesarias para la salvación de los pueblos paganos tomados *colectivamente.*

Pero esta respuesta, que a primera vista parece suficiente, puede encerrar algún error. Podría reprochársele que admite con demasiada facilidad el hecho de que grandes masas de paganos no guardan suficientemente la ley natural: pues no hay que juzgar a estos hombres según nuestras conciencias civilizadas y formadas por la misma revelación; y Dios tan solamente sabe a qué objetos los puede obligar la voz interior de sus conciencias. Además, se podría añadir que, aunque fuera probable, o aun cierto, que la inmensa mayoría de hecho se salvase, sin embargo aún las misiones católicas se seguirían imponiendo en el apostolado de la Iglesia con el mismo rigor.

Además, un protestante podría admitir esta misma solución. Por tanto, hay que admitir que esta respuesta encierra una imprecisión, porque no es posible que el dogma católico y la teoría protestante se encuentren en este punto central de la salvación de las almas, cuando sus doctrinas sobre la justificación y la gracia santificante son tan divergentes entre sí. Por tanto, esta respuesta primera no satisface, y hay que buscar el «porqué» de las misiones en otra parte: en la *naturaleza* misma de la Iglesia.

Es cierto que las almas no pueden salvarse si no es por medio de Jesucristo. Para la salvación hay que entrar en contacto de alguna manera con Cristo. La vida de Cristo y su muerte en la cruz nos han asegurado la salvación en el sentido de que han amontonado méritos infinitos, gracias a los cuales puede borrarse el pecado de todos los hijos del primer hombre. Pero amontonar méritos no es lo mismo que *aplicarlos* a los que de ellos tienen necesidad. Poco importa, dirán los protestante: los méritos ya han sido adquiridos; las almas creyentes no tendrán más que pedir a Cristo, cada una para sí, y Cristo desde lo alto de los cielos las salvará a cada una individualmente. El ha merecido en la cruz: *él solo.* Pues también *él solo* nos salvará hoy, como nos redimió ayer.

Aquí puede estar oculto el error. En algún sentido podemos bien decir que Cristo *solo,* él solo, *no salva* las almas; Jesucristo, por la efusión de su sangre, ha proporcionado ese tesoro infinito, gracias al cual las almas todas serán compradas; pero al mismo tiempo fundó su Iglesia, y le confió ese tesoro, para que ella lo

distribuyera a los hombres. Y la Iglesia, como la continuadora de Cristo, es la que realmente salva las almas. Tal es la doctrina católica sobre la naturaleza de la Iglesia, doctrina que ya predicaba san Pablo, el primer apóstol de la gentilidad. Para san Pablo, la Iglesia es el *complemento* de Cristo, como el tronco es el complemento de la cabeza, como los miembros son el complemento del organismo. La cabeza nada puede sin el cuerpo, y el organismo no puede desempeñar sus funciones normales, si no es cuando puede valerse para ello de sus miembros esenciales y aun accidentales. De la misma manera, Cristo sin la Iglesia sería un ser incompleto, quedaría inactivo, en esta providencia que él mismo quiso escoger voluntariamente en la actual economía de la salvación [4].

Por tanto, una vez que Dios quiere que todos los hombres se salven, y que el Verbo encarnado ha confiado a su Iglesia el cuidado de distribuir las gracias salvadoras, es manifiesto que *por su naturaleza* misma la Iglesia es *universal* en su destino. Y únicamente por ella podrán las almas unirse en adelante a Jesucristo.

Universal por esencia, la Iglesia es además *visible* por esencia también. La Iglesia no es el conjunto de *almas* bien dispuestas que Dios miraría con amor; la Iglesia, por la voluntad formal de su fundador, y por una necesidad intrínseca suya, es una asociación *de hombres*, bajo la autoridad de un hombre que gobierna él mismo como intermediario en una organización muy humana también. La Iglesia reparte la gracia en las almas, pero no por un proceso misterioso que sólo Dios sabría conocer, sino por medio de los *signos sensibles* (los sacramentos), que producen interiormente la gracia que significan. Vierte el agua sobre una frente, y el alma queda purificada de su pecado; pronuncia sobre un pedazo de pan una afirmación sencilla y perentoria, y ese pan se convierte en el cuerpo de Cristo. Hay voluntades indóciles que se rebelan a veces contra la autoridad que manda, y ese jefe soberano los excomulga; hay espíritus orgullosos que rechazan ciertas verdades que ellos creen pasadas de moda, y el papa infalible los excomulga; unos y otros dejan de formar parte de la sociedad *visible* de los fieles.

Ahora tenemos ya el último «porqué» de las misiones, ahora sabemos por qué la Iglesia tuvo siempre y tendrá en adelante el deber estricto de enviar sus misioneros a lejanas tierras, sean las que sean las necesidades de las naciones de la vieja Europa. No se trata más que de un desarrollo normal y necesario, y si algún día quisiera desentenderse de esta empresa, pecaría contra su propia naturaleza,

[4] Véase Prat, *La Théologie de Saint Paul*, II, 408.

que es de ser, al mismo tiempo, *universal y visible. Universal por esencia,* no puede limitarse a ciertos continentes o a ciertas naciones; debe extenderse cada día más en toda la humanidad entera. *Visible por esencia,* ha de conquistar el mundo de una manera visible también, instalándose en todas partes con su organización, con sus sacerdotes, con sus sacramentos y con su culto.

Jesucristo no quiso acabar su obra durante su vida mortal, pero perpetuó su Iglesia visible para que fuera la continuadora de esa su obra. Por eso la Iglesia ha de ser la reina y maestra espiritual del mundo entero. Es que Jesucristo se perpetúa a sí mismo en esa Iglesia, de la que es la cabeza en su Cuerpo Místico. No basta que las almas estén unidas a Cristo invisiblemente por la gracia. Es menester que lo estén también *visiblemente,* pues tanto el hombre como toda la creación han de remontarse hasta Cristo. Toda la creación debe a Cristo un culto externo. La salvación de las almas no es absolutamente la última palabra en nuestra economía providencial; la última palabra es el culto externo, la gloria de Dios, que toda criatura ha de tributar como homenaje a su creador [5].

- *La personalidad misional del P. Pierre Charles*

Estas ideas misionales del P. Lange eran ideas expuestas en sus clases por el P. Pierre Charles, como nos decía el P. Masson. El propio P. Charles comenzó a exponer públicamente y por escrito su ideología misional, desde 1926, en sus «Dossiers» de la Acción Misionera, cuya segunda edición, un poco transformada, se publicó en 1939. Era cuando acababa de salir la encíclica *Rerum Ecclesiae* de Pío XI, sobre las misiones, donde se decía taxativamente: «¿Quorsum, quaesumus, sacrae missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituatur ac stabiliatur?» El P. Charles se hizo eco de estas ideas inmediatamente, uniéndolas a la teoría ya expuesta por el P. Lange.

La teoría de Charles suele llamarse la teoría de la *plantación,* y puede resumirse como sigue, según declara él mismo en el dossier 3: *La raison d'être des Missions* [6]. El criterio que determina el que una región determinada sea tierra de misión está en la *ausencia* de la

[5] Véase Lange, *o. c.* (Xaveriana, n. 3).

[6] Véase o el original publicado en 1939, o una traducción castellana de 1954 con el título de *Los «Dossiers» de la Acción Misionera.* El Siglo de las Misiones, Bilbao 1954, 423 p.

Iglesia visiblemente establecida con todos sus órganos. Cuando en una región, en un grupo étnico suficientemente cerrado, no está la Iglesia, o no está aún establecida con todos sus órganos, es decir, con su jerarquía, la perpetuidad de los medios de salvación, sus sacramentos moralmente accesibles a todos, esta región o grupo étnico es, teológicamente hablando, tierra de misión. Por tanto, la misión no se dirige tan sólo a los *paganos,* sino a *todos los grupos* en los que la Iglesia no está todavía visiblemente establecida. El objeto formal de la misión es la *constitución de la Iglesia visible* en los países donde no lo está aún. El paso de una Iglesia desde el estado de *crecimiento* al estado de *adultez* no puede determinarse más que por una *apreciación moral* basada en un conjunto de factores, apreciación que depende, por otro lado, de la autoridad suprema de la Iglesia. Pero antes de pasar a la exposición detallada de su ideología misional, veamos unos breves datos biográficos.

2. Datos biográficos del P. Charles

El P. Pierre Charles nació en Bruselas –Schaerbeek– el 3 de julio de 1883, cuarto hijo de una familia de siete. Familia profundamente cristiana. A los 10 años perdió a su madre. El padre era magistrado y consejero en la Corte de casación. Como todos sus hermanos, asistió a las clases del colegio Saint-Michel de Bruselas, que dirigían los jesuitas. Ya entonces se distinguía por su ingenio y su talento, que indiscutiblemente le aseguraba el primer puesto de la clase. De estos años recordaba con fruición los relatos de los primeros jesuitas fundadores de la misión del Zambeza, padres Depelchin y Cronenbergs, ambos belgas. Siguiendo los pasos de su hermano mayor, ingresó en la Compañía de Jesús, comenzando su noviciado en Tronchiennes el 23 de septiembre de 1899. Aún permaneció un año más, después de los dos de noviciado, para repasar y perfeccionar sus estudios clásicos.

A continuación, dos años de filología clásica en Namur; luego dos años de filosofía en Lovaina y un tercero en Valkenburg, Holanda. De 1907 a 1910, cursó su teología en Hastings, Inglaterra, con los padres franceses que vivían allí desterrados; ya entonces estaba destinado para el profesorado. Vuelto a Lovaina para recibir el sacerdocio, fue ordenado, juntamente con su hermano mayor Juan, el 24 de agosto de 1910, y ya permaneció en Lovaina para hacer el cuarto año de teología, y a continuación el año de Tercera

probación en Tronchiennes, con el P. Auguste Petit como instructor.

De 1913 a 1914 estuvo en París adquiriendo una formación especial para el profesorado; allí siguió diversos cursos en el Instituto Católico, en la Sorbona, en la Escuela de Altos Estudios, y en el Colegio de Francia. Este mismo año comienza ya a publicar diversos artículos en la «Revue de Philosophie». Y comienza su profesorado de teología el año 1914 en el teologado jesuítico de Lovaina. Desde este año hasta 1954, en que murió, figurará siempre en los catálogos como profesor de teología dogmática: 40 años, primero en Lovaina (1914-1939) y luego en Mont Saint Jean (Eegenhoven) (1939-1954).

Junto con sus ocupaciones estrictamente teológicas, desarrollaba otras diversas actividades científicas y apostólicas: misionología, propaganda misionera, prehistoria, etnología, derecho y sociología. Nos interesa sobre todo su faceta misionológica.

En la colección «Museum Lessianum» publicó varios estudios misionológicos; inició en 1923 la colección «Xaveriana», que siguió publicándose en folletos mensuales monográficos hasta la guerra de 1939; el mismo año 1923 comenzó sus famosas Semanas Misionológicas de Lovaina, que habría de dirigir hasta su muerte, y siguen desarrollándose aún hoy; en 1924 fundaba el AUCAM, y por entonces mismo comenzaba a exponer su propia teoría misionológica de la *plantación* de la Iglesia como fin específico de la actividad misional. Como conferencista destacado interviene de 1927 a 1954 en la Universidad de Lovaina, desde 1928 en la Universidad Colonial de Amberes, de 1928 a 1948 en las Semanas Sociales de Francia, y desde 1929 en el Instituto Colonial Internacional y en el Instituto Real Colonial belga. En 1925 se le nombró miembro de la comisión para la historia del Congo, y en 1952 miembro de la Comisión de la Historia colonial belga.

De 1932 a 1938 simultaneó sus clases de teología en Lovaina con clases de dogmática misional e historia de las misiones en la recién fundada facultad de misionología de la Universidad Gregoriana de Roma. Durante la guerra mundial, de 1940 a 1945, estuvo en América del Sur y Central, recorriendo sus diversas naciones en plan de propaganda, y como conferencista misional, aunque su residencia habitual era Argentina. Regresado a Bélgica después de la guerra, reanudó sus claes de teología dogmática hasta 1954, año en que murió. En 1951 intervino en la Semana Misional de Burgos con una ponencia en la que, de modo bien ameno por cierto, expuso su propia teoría misional. Atacado de una hemiplegia el 7

de febrero, vino a morir el día 11 del mismo mes, fiesta de Nuestra Señora de Lourdes [7].

Su producción literaria fue asombrosa en obras y en artículos de revistas, y sobre diversas materias más o menos afines a la misionología, como son filosofía, prehistoria, etnología, antropología, historia de las religiones, teología y misionología [8].

3. Misionología particular del P. Charles

Expuesta en diversos artículos de revistas, queda particularmente recogida en sus famosos *Dossiers de l'Action Missionnaire*, obra juntamente teórica e histórica, dedicada toda ella a las misiones. Por lo que se refiere más propiamente a la teoría misional, que justifica la acción misionera por la necesidad de la implantación de la Iglesia donde no esté implantada aún, hemos de reproducir particularmente los Dossiers 2-6, donde estudia en los Dossiers 2, 3 y 4: *La razón de ser de las misiones*, con la presentación del problema, las soluciones aducidas y las consecuencias; luego el Dossier 5 con la *implantación* de la Iglesia, y el 6 con el *objeto formal* de la dogmática misionera. Los seguiremos muy de cerca.

a) Soluciones que no explican la razón de ser de la misión

Comienza su exposición primero en forma *negativa*, rechazando aquellas explicaciones que no pueden ser una razón válida de la misión. Y ante todo se lamenta del hecho de que la teología de las misiones haya preocupado tan poco hasta ahora a los grandes doctores del catolicismo. Frente a los innumerables tratados de teología escolástica, la teología misionera no ha ocupado más que un muy modesto lugar, aunque esa ausencia de una sistematización misionera tiene sus explicaciones en todo el desarrollo de la teología a través de los tiempos [9]. Y pasa a rechazar las primeras insuficientes soluciones.

[7] Con ocasión de su muerte, aparecieron diversas reseñas necrológicas. Veamos algunas: Jean Levie, S. J., *In Memoriam. Le Père Pierre Charles:* Nouv.Rev.-Théolog. (1954) 254-273; J. Masson, S. J., *In Memoriam. Le P. Pierre Charles, S. J., Missiologue:* Etudes Missiologiques (1956) 7-11; J. Hanquet, *Le R. P. Charles:* Revue Générale Belge (1954) 1561-1570; George Smets, *R. P. Charles:* Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (1954) 110-117, 1.101-1.117; etc.

[8] Una lista completa de sus obras, con una detallada biografía suya, puede verse en Studia Missionalia X (1960), *Autor du Problème Missionnaire,* recogida por el P. Gaston van Bulck, S. J., 3-56.

[9] Véase el Dossier 2, 17.

1. Que la actividad misionera es una consecuencia *fatal,* casi instintiva, de la *convicción religiosa.* Esta sería una como *idea fuerza,* pues cuando uno está convencido de una verdad, quiere hacer partícipes de ella a los demás. En consecuencia, la actividad misionera sería solamente la forma contagiosa de una persuasión íntima, o el efecto de un proselitismo religioso instintivo.

Tesis en verdad *tan simple como falsa,* pues va *contra la historia* y *contra la psicología.*

Históricamente puede probarse su falsedad. En efecto, muchas religiones, cuyos adeptos están convencidos hasta el fanatismo, no tienen absolutamente nada de misioneras. Otras son misioneras sólo a medias, ilógicamente y por períodos. Y los períodos de fervor colectivo no coinciden siempre en ellas con las épocas de expansión misional. Puede verse en varios ejemplos concretos, como:

– Los *cultos inferiores,* o primitivos, como se los denomina a veces, aunque equivocadamente; esas religiones animistas o fetichistas sólo rarísima vez han manifestado deseos de proselitismo, y se comprende el por qué. Identificándose casi siempre con la estructura social de un grupo étnico limitado, se encuentran limitadas por el grupo mismo y, en último análisis, se basan en el nacimiento o en la región que habitan. El culto de las antiguas divinidades protectoras de ciudades se les asemejaba bajo este aspecto, y no se extendía más allá del territorio protegido, a no ser por azares de guerra o de emigraciones.

– *El shintoísmo,* la antigua religión del Japón, fundada sobre el dogma de la santidad del suelo japonés y el culto a los héroes o antepasados, no tiene en sí mismo principio alguno de actividad misionera. El gobierno japonés hizo grandes esfuerzos, completamente estériles, por introducirlo en Corea; pero esta propaganda no tenía ningún motivo religioso; estaba concebida como una campaña política, destinada a facilitar la japonización de Corea. Y sin embargo, a pesar de su falta absoluta de espíritu misionero, el shintoísmo cuenta con adeptos muy convencidos y resiste sin flaquear al evangelio, apoyado por el Estado y la tradición, aunque hoy sea algo más accesible.

– *El hinduismo* jamás ha sido misionero, aunque haya podido mostrarse prodigiosamente asimilador. Su antecesor, el vedismo, no sentía ningún afán proselitista. Todavía en tiempos modernos, los profesores de la universidad hindú de Benarés se negaron a

continuar sus cursos, porque el reglamento no prohibía el acceso a los brahmanes. El hinduismo, bajo sus formas más puras, es una religión reservada, exclusiva, fundada en el nacimiento, y que no podría convertirse en universal sin desaparecer. También en este caso, a pesar de su falta de espíritu misionero, el hinduismo cuenta con adeptos muy convencidos, al mismo tiempo que opone una formidable barrera al progreso del cristianismo. La independencia de la India refuerza esta misma posición.

– El caso del *budismo* es más curioso todavía: en él, desde sus orígenes, encontramos las dos corrientes, misionera y no misionera. El fondo de la sabiduría budista era la liberación, obtenida por medio de la supresión del dolor, gracias a la supresión del deseo. La doctrina podía evolucionar en dos direcciones, y así lo ha hecho: el budismo conocido con el nombre de *Pequeño Vehículo* ha preconizado la perfección y la liberación sobre el tipo del *Arhat*, esto es, de un ser que reduce al mínimo el influjo del mundo exterior sobre él, que se preocupa de su propia salvación, y que, después de matar en sí todo deseo, llega a hacerse indiferente al mundo entero. El *Arhat* es un salvado, pero en modo alguno un salvador. Su ideal es estrictamente *individualista;* la preocupación por la conversión del mundo la reputa por imperfección. En cambio, el budismo conocido con el nombre de *Gran Vehículo* no puede contentarse con esta santidad solitaria que no sirve para nada, con este tesoro cuyo valor está oculto, y desarrolla otro tipo de perfección: el *Bodhisattva,* el que hace voto de caminar sobre las huellas de Buda, consagrándose a la salvación del mundo. Su ideal es estrictamente universalista. El cuidado por la conversión de todos los hombres le parece el primer deber del perfecto. Se trata, pues, de un doble grupo de budistas, los misioneros y los indiferentes; los primeros sí que parecían tener alguna clase de fervor proselitista.

Psicológicamente, la tesis es inexacta. Cualquier convicción no es expansiva por naturaleza. El que tiene conciencia de su poco talento, de su enfermedad, de su pecado, no se ve arrastrado en manera alguna, por ese mero hecho, a anunciarlo a todo el mundo. Todo lo contrario. El instinto de la defensa personal empuja lo mismo hacia el disimulo que hacia la sinceridad. Una mujer oculta su edad, y un hombre su calvicie. Y aunque se trate de convicción religiosa, no es raro que el espíritu de propiedad, que es una forma de instinto de defensa, paralice la propagación. Los judíos de Palestina, en el siglo I a. C., celebraban con un día de duelo el hecho de que la Biblia hubiese sido traducida al griego. La apertura de los templos hindús a los intocables ha provocado revoluciones;

y cuando san Pablo anunció en Jerusalén que iba a predicar a los gentiles, los judíos quisieron arrancarle de manos de los soldados romanos para lincharle (Hch 22, 21-22). Luego no basta, para explicar la actividad misionera de la Iglesia, apelar al axioma banal de que toda convicción religiosa tiende por su naturaleza a propagarse.

2. La segunda solución insuficiente es la que defiende que la actividad misionera de la Iglesia se explica como *obediencia al mandato de Cristo* de ir por todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura (Mt 28, 19 y Mc 16, 15). Y pues Jesucristo, que había recibido del Padre todo poder, nos ordena convertir al mundo, a nosotros no nos queda sino *obedecer.*

Como respuesta a esta segunda solución, acepta Charles que es indudable que el precepto de Cristo es, por sí mismo, un motivo suficiente para trabajar eficazmente en la conversión del mundo, aunque todavía podría uno preguntarse si ese mandato tan sólo afecta a los apóstoles y sus sucesores, esto es, a la Iglesia docente. Pero no es menos cierto que este precepto de Cristo no es la razón última del apostolado misionero. Los mandatos de Cristo no son arbitrarios. Si nos ordena convertir al mundo, tiene que haber ciertas razones que la teología no puede a priori declarar impenetrables. Siendo motivado el precepto mismo, no puede ser el motivo último del apostolado.

La simple obediencia a un precepto explica mal el carácter de generoso, espontáneo y alegre de la actividad misionera católica. Si el apostolado no fuera más que un acto de obediencia a un precepto, seríamos misioneros como somos abstinentes los días de ayuno, con exactitud, pero sin entusiasmo. Ahora bien, la misión católica se ha caracterizado por un impulso de entusiasmo incontestable. Y en la práctica esta solución incompleta impone métodos defectuosos. Es creencia común que la única tarea del misionero es predicar el dogma, bautizar, enseñar la moral al mayor número posible de oyentes, recorriendo regiones enteras. Consiguientemente, se consideran como extrañas al apostolado las obras de enseñanza superior, las escuelas técnicas, las universidades, y aun las obras de asistencia social y médica; en una palabra, todo lo que no está contenido en el mandato del salvador. Sin embargo, como lo prueba la experiencia, no es posible fundar cristiandades duraderas sobre la base única de la enseñanza oral. Y según esta teoría, los únicos misioneros verdaderos serían los que predican y bautizan: las religiosas, los hermanos, que no lo hacen, o lo hacen en parte tan sólo, no podrían ser considerados como verdaderos misioneros.

Tampoco se podrá sostener la teoría de que la actividad misionera es un acto de *caridad*, cuya primera finalidad fuera salvar las almas. Ante todo se orientaría hacia el prójimo en peligro, ya que, sin la ayuda apostólica, los paganos perecerían irremediablemente. El misionero acude en su socorro como el médico va en auxilio de los enfermos, como el salvador saca a flote al náufrago.

Si la actividad misionera se justificara por este deseo de *salvar almas,* no sería necesario ir a buscarlas hasta los últimos confines de la tierra. En todos los países ya cristianos, en los suburbios de nuestras grandes ciudades industriales, aun en nuestros centros universaitarios, hay *millares* de almas en camino de perdición. Y éstas son mucho más accesibles que los paganos de Asia o de Africa, pues la comunión de lenguas y de costumbres tiende, entre ellas y nosotros, todos los puentes deseables. Al misionero que sueña con salvar almas en Oceanía, se le podría responder que comenzara primero por salvar las de sus conciudadanos.

En esta suposición, todo el clero diocesano de los países cristianos sería también misionero con el mismo título que el clero emigrado a tierras paganas. En ambas partes, el sacerdote es igualmente salvador de almas. Y aun ocurre a veces que un párroco, entre nosotros, salva muchas más almas que un misionero, por ejemplo, en Arabia.

Luego habría que condenar los métodos de apostolado más profundos, pero más lentos, en beneficio de las obras de salvación y de rendimiento más inmediato. Así llegaríamos a la conclusión de que el P. Verbiest, por ejemplo, desperdició su tiempo fundiendo piezas de artillería para el emperador Kahn-Hi; y que el H.º Attiret se equivocó dedicándose a pintar durante días enteros el palacio de Pekín, mientras pudieron haber bautizado millares de niños moribundos. Así se juzgará de escaso valor misionero el trabajo invertido en las universidades con intelectuales recalcitrantes, mientras que en los hospitales, o junto a las cunas, se podrían recoger, sin resistencia, espléndidas cosechas de almas.

Además, el misionero que, a pesar suyo, apenas convierte a nadie, tiene no sólo el derecho de desanimarse, sino también casi el deber de buscar un campo de postolado menos estéril, y de regresar incluso a su país. Finalmente, si el misionero no es más que un salvador de almas, hay que concluir que la tarea misionera es una empresa *ilimitada.* Hasta el fin del mundo habrá almas que salvar, y habrá que ocuparse de salvarlas. Ahora bien, es evidente que una actividad tan prolongada no puede exigir un esfuerzo intenso. Si la guerra se hiciera perpetua, se ejecutaría a paso lento; cuando se

lanza una carga de caballería, el objetivo ha de estar al alcance de la mano: no se ataca en plan indefinido. La objeción que hacen muchos cristianos: las misiones, «eso no se acaba nunca», se inspira en esta solución insuficiente e incompleta.

Todavía puede presentarse una nueva dificultad, y es que esta concepción de la actividad misionera contribuye por naturaleza a hacer más difíciles las relaciones entre evangelizadores y evangelizados; por un lado, el misionero que se presenta como salvador, como bienhechor, considerará de buena gana a los paganos como sus eternos deudores, cuya ingratitud e indocilidad juzgará severamente; y el pagano, por otro lado, sobre todo si es de elevada cultura, y no tiene en modo alguno conciencia de su pobreza espiritual, acogerá frecuentemente sin benevolencia la revelación de la inferioridad y de la dependencia en que se encuentra frente a un extranjero despreciado.

b) Hacia la verdadera solución

Antes de formularla, quiere decidir qué debe entenderse primero por *tierras de misión,* pues en la determinación de este concepto hay diversas sentencias entre los autores. Recuerda que desde el punto de vista *canónico* se llaman tierras de misión a las regiones sometidas al dicasterio de la Propaganda. Pero esta definición jurídica le parece a la vez *demasiado amplia,* al incluir toda Australia y Nueva Zelanda por ejemplo, cuya población no difiere de la de Inglaterra, que no es tierra de misión; y *demasiado estrecha,* pues no engloba entre las misiones, por ejemplo, a las que están bajo el régimen del Patronato portugués, tanto en la India como en Africa, ni a las Iglesias de rito siro-malabar en la misma India.

Tampoco le gusta el criterio *etnográfico,* ya que frecuentemente nos imaginamos que país de misión es sinónimo de país más o menos *salvaje.* Y no hay nada de eso: la gran mayoría de los países por convertir los pueblan razas de cultura elevada y antigua, como Japón, China, Egipto o la India.

Ni debe computarse para integrar dentro del término país de misión el factor del *fervor religioso* que en ellos lleva las almas a Dios. No son precisamente las regiones menos fervorosas las que se convierten en países de apostolado misionero, ni a la inversa. Hay indudablemente más fervor en Ruanda o Urundi, en el Chota Nagpore o en el Camerún, que en muchos de nuestros suburbios, aun de nuestras ciudades episcopales.

Tampoco ha de valer el criterio meramente *geográfico,* pues el

espacio que los territorios de misión ocupan en el mapa del mundo varía de amplitud con el tiempo; más aún, el movimiento es con frecuencia oscilatorio: un mismo país puede ser, dejar de ser, y volver a ser, país de misión.

Pero es posible que este último ejemplo nos acerque a la verdadera noción de país de misión. Ese ritmo oscilatorio está regulado por un factor determinado, que es la *existencia* o la *desaparición,* en ese país determinado, de la *Iglesia visible.* Cuando en una región, en un grupo étnico suficientemente cerrado, no está la Iglesia, o no está aún establecida con todos sus órganos, es decir, con su jerarquía, la perpetuidad de los medios de salvación, sus sacramentos moralmente accesibles a todos, esta región o grupo étnico es, teológicamente hablando, tierra de misión. Luego la *ausencia de la Iglesia visible* es lo que hace que un país determinado deba ser considerado como *tierra de misión.* Y lo que atrae al misionero hacia aquel lugar es precisamente el deseo y la necesidad de *establecer la Iglesia visible* allí donde no lo está aún, y de hacer avanzar cada vez más sus dominios. Por consiguiente, la actividad misionera no es primordial, o únicamente, un acto de *obediencia* al mandato de Cristo; ni tampoco un acto de *caridad* hacia el prójimo en peligro; es todo eso, porque todo y esencialmente es un acto de *religión* que se ejercita por la Iglesia y para la Iglesia. Y este concepto es rico en consecuencias prácticas y metodológicas [10].

Ahora es necesario explicar qué elementos entran en el concepto de *Iglesia visible.* Para que lo sea suficientemente, es necesario:

– Que esté establecida de *modo estable,* de asiento, pues la Iglesia no es una institución periódica, ni una aparición efímera. Es una institución *permanente* de salvación. Para estar establecida en un país, debe poder asegurar en él el reclutamiento de su clero, lo que normalmente exige un *clero nativo* y aun un *episcopado indígena,* siendo el clero de importación casi siempre deficitario, y además de reclutamiento aleatorio. Con el clero nativo, una Iglesia estable debe tener sus seminarios, sus conventos de religiosas y religiosos y sus institutos de hermanos.

– Que sea *completa.* La tarea esencial de la Iglesia es indudablemente proponer la doctrina y procurar los sacramentos; pero, para que esta tarea sea fructuosa, se requieren ciertas condiciones sociales, económicas y materiales. Es necesaria sobre todo una organización de la enseñanza adaptada a la situación de cada país, y una

[10] (Xaveriana, n. 3). Véase el Dossier 3.

organización social que neutralice, o suprima, los abusos desastrosos, como la esclavitud, la poligamia, los matrimonios infantiles, el pauperismo con sus ruinosas consecuencias. Semejantes abusos agostan los manantiales mismos del reclutamiento sacerdotal indígena y matan, por anemia, las cristiandades de los países de misión.

– Que este allí *edificada*. La Iglesia no es, como lo pretenden ciertas sectas protestantes, una sociedad de espíritus, una comunidad de almas; es, ante todo y sobre todo, una realidad tangible, una sociedad de *hombres, cuerpos y almas*. Precisa, pues, lugares de reunión, capillas, santuarios, conventos, casas parroquiales, mobiliario religioso, cementerios. La Iglesia debe estar sólidamente ligada al suelo. Una Iglesia nómada no puede perdurar.

Para saber si la Iglesia está establecida y ha llegado a hacerse visible, es esencial considerar si la doctrina de salvación y los sacramentos están moralmente al alcance de todos, y de una manera estable, es decir, si la mesa del Señor (su palabra y su eucaristía) está preparada para todos y es accesible a todos. Las demás actividades de la Iglesia son condiciones o efectos de esta función esencial.

c) Consecuencias de esta doctrina

El *mandato de Cristo* queda justificado y adquiere desde luego toda su significación. Decir al pulmón que debe respirar no es imponerle un acto arbitrario, es confirmar lo que para él es una ley de naturaleza. De igual manera, el cristiano, que pertenece a la Iglesia y que sólo por esto es católico, debe, en cuanto católico, querer la plenitud de la Iglesia a la que pertenece. El mandato de Cristo viene a confirmar, no a crear esta obligación.

– Si la actividad de la Iglesia misionera fuera ante todo un acto de *caridad* hacia los paganos desgraciados, estaría fundamentada por entero sobre la compasión y la piedad. Ahora bien, cualquier raza un poco orgulllosa no acepta con agrado que se le tenga compasión. No pocas equivocaciones en el apostolado tienen en esto su origen. Pero si la actividad misionera tiene como primer objetivo la Iglesia por construir, continuará sin duda siendo un inmenso servicio prestado a los paganos, sin ser esencialmente una obra de piedad. Ya no se les pedirá que nos estén agradecidos, sino que se les invitará a entrar en la Iglesia, que no es más nuestra que de ellos mismos.

– Ante la objeción de *«Por qué ir tan lejos a buscar las almas,*

teniendo tantas que necesitan nuestra cooperación en Europa», es fácil la respuesta. El misionero no busca ante todo las almas en orden a su salvación, lo que busca es *construir la Iglesia,* que será el *establecimiento de esa salvación.* Pues bien, este establecimiento de salvación ya existe en nuestros países. Todos los que lo quieran pueden encontrar una iglesia abierta, un sacerdote que los pueda absolver, un libro que los instruya en las verdades religiosas, un comulgatorio y un altar. La Iglesia está instalada y es visible. No existen esas condiciones en los que llamamos países de misión, donde viven multitudes inmensas sin esas facilidades de salvación. El misionero no pretende obligar a beber a aquellos que prefieren morir de sed al lado de las fuentes rebosantes; el misionado quiere *hacer brotar* los manantiales de salvación allá donde reina el desierto sin agua, y donde las almas mueren de sed por falta de los medios normales con que apagarla.

– Hay otra objeción que se exterioriza en estas palabras: «*Jamás se terminará de convertir el mundo;* por tanto, es inútil darnos prisa. Es absurdo presentar la obra de las misiones como especialmente urgente, como si tuviera precedencia sobre nuestras obras en países cristianos». Tampoco es difícil la respuesta a esta nueva objeción. Es muy cierto que hasta el último día habrá almas que salvar, pero no es en modo alguno cierto que las misiones hayan de durar siempre. Más aún, podemos añadir que por su naturaleza no son sino actividad *transitoria.* Cuando la Iglesia se haya instalado visiblemente en el mundo entero, habrá que salvar todavía todas las almas de los hombres vivientes, pero ya no habrá misioneros, del mismo modo que ya no los hay, desde hace doce siglos, en nuestros países de la vieja Europa occidental. Por consiguiente, siendo la actividad misionera de duración limitada, ha de tener, como toda operación de guerra ofensiva, momentos excepcionalmente favorables, ocasiones únicas de éxito, que será necesario aprovechar. Se puede, pues, reclamar a los cristianos un esfuerzo especial y extraordinario en favor de las misiones en ciertas épocas privilegiadas, como la actual.

– Es que los *sacerdotes nativos pueden ser también ellos mismos misioneros,* aun dentro de su propio país. La antigua distinción entre los *europeos,* como únicos misioneros porque recibían de Roma sus poderes o credenciales, y los *nativos* que eran tenidos tan sólo como simples auxiliares por recibirlas del respectivo vicario apostólico, no se apoya ya más que en una insostenible ficción. En la *Rerum Ecclesiae,* Pío XI canceló sobre este punto todas las controversias. El clero nativo es tan misionero como el clero ex-

tranjero, ya que como él trabaja *en construir la Iglesia visible* donde no está aún constituida. No es el desplazamiento lo que hace al misionero, sino su función.

– Por tanto, el deber misionero está unido directamente, no al poder de orden (sacerdocio), o de jurisdicción (autoridad eclesiástica), sino al *bautismo*, es decir, que obliga a todos los cristianos, y que les seguirá obligando mientras la Iglesia no se haya instalado visiblemente en todos los países del mundo. En otras palabras, que basta ser cristiano en la Iglesia actual para tener la obligación de contribuir eficazmente en la extensión de esta Iglesia que, bajo este aspecto, no ha llegado todavía a ser adulta. Si los huesos del organismo pudieran tener conciencia de sí mismos, los huesos de un niño pequeñito deberían *querer crecer;* los huesos de un adulto no tendrían ya esta obligación, aunque conservarían la de ser muy sólidos y estar bien encajados. La Iglesia de nuestros días no ha alcanzado todavía el límite de su crecimiento en extensión. Todos los cristianos, miembros de esta Iglesia, no serán buenos cristianos, sino a condición de promover este crecimiento y de promoverlo rápidamente. Y en esto precisamente consiste la actividad misionera.

– Desde el punto de vista del *método misionero,* las consecuencias son también fáciles de deducir. ¿Qué pensar, por ejemplo, de esta fórmula del P. Conrado de Bodman, S. J., que sirvió durante mucho tiempo de consigna en toda la estrategia del apostolado: «Un puñado de misioneros, apoyado por un ejército de catequistas?» Para ir tirando, y a falta de cosa mejor, puede uno evidentemente contentarse con ese método, pero es seguro que jamás podrá fundarse una Iglesia estable sobre bases tales. Los catequistas están en disposición de enseñar y de bautizar, pero los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía, unción de los enfermos, matrimonio, confirmación, caen fuera de sus atribuciones. Ahora bien, precisamente estos sacramentos son los que hay que poner de manera estable al alcance de todos, para constituir una Iglesia visible. Los protestantes disidentes, que rechazan las ordenaciones y el sacerdocio, pueden fácilmente reemplazar al «ministro» por un catequista. Los católicos no tienen otro medio para suplir la penuria del personal europeo que constituir, lo más rápida y ampliamente posible, un clero indígena completo. Recordemos el ejemplo del P. Ricci en China. Si se hubiera tratado sencillamente de *salvar* almas en el más breve plazo posible, los procedimientos de acercamiento del P. Ricci y de sus sucesores no hubieran sido buena estrategia. Si, por el contrario, el misionero tiene que *construir* el estableci-

miento de la salvación, estas lentitudes son como la prudencia del albañil, que cava antes de edificar, y que, mientras edifica, no cesa de recurrir a la plomada.

– Finalmente, siendo la función del misionero *plantar* la Iglesia, edificarla bien visible, allá donde todavía no existe sino de derecho y en esperanza, todos cuantos, con la aprobación de la Iglesia, consagran su existencia a esta tarea, son misioneros. Las religiosas que se dedican a la enseñanza o a los hospitales, los hermanos que trabajan o construyen, no son llamados misioneros por una especie de abuso de la palabra, sino en el sentido propio y verdadero, ya que todos trabajan con toda realidad en instalar la Iglesia visible en una región donde todavía no existe.

– Puede añadirse una última consideración. Que el principio de la disciplina en la actividad misionera se nos presente enseguida en toda su claridad. Tratándose de hacer crecer la Iglesia, es evidente que esta actividad ha de estar subordinada a la ley general del organismo que crece, es decir, que debe estar *jerarquizada* y no ser anárquica; que tiene su razón de ser en el cuerpo eclesiástico entero y que, por lo mismo, debe obedecer a los jefes responsables de este cuerpo, investidos de su poder por el mismo Jesucristo [11].

4. La teoría de la plantación

a) Qué no es

No supone la *conversión total* de un pueblo. En efecto, la Iglesia puede estar plantada sólidamente, y la misión puede haber terminado en países cuya mayoría de habitantes no es católica. En Inglaterra no existe misión propiamente dicha, y sin embargo no representa sino una mínima parte. En los Estados Unidos puede suceder lo mismo. Cuando la Iglesia está plantada en un país, la misión concluye, y es la Iglesia del propio país la que debe proseguir la tarea y esforzarse por convertir al resto de la masa. Por otra parte, la misión no termina por el hecho de que un pueblo esté totalmente convertido. Es preciso que tenga la suficiente solidez social, de educación, de recursos, para no depender esencialmente de la ayuda extranjera. Sólo cristianos ejemplares poblaban las Reducciones del Paraguay, y sin embargo siguieron éstas siendo tierras de misión hasta su destrucción violenta.

Tampoco consiste en la *predicación de la fe.* Algunos autores,

[11] Véase el Dossier 4.

como Brancati di Laurea, reducen demasiado arbitrariamente toda la doctrina misionera a los preceptos que Nuestro Señor dio a los apóstoles al enviarlos a las ciudades por las que él mismo debería pasar (Mt 9, 35 y 10, 16; Mc 6, 8-11; Lc 9, 2-5), y concluyen que la única ocupación del misionero es la de *predicar*. Y sin embargo, es indudable que la predicación no basta para la implantación de la Iglesia, a menos que se acepte la definición protestante de Iglesia: *el grupo de los que creen*. Una predicación ambulante puede provocar una sacudida saludable en ciertas regiones, pero hay toda una labor de organización, de educación, de reforzamiento, de vigilancia, de control, que se impone tras estas giras meteóricas, si se quiere que lleguen a arraigar.

Ni consiste tan sólo en la *institución jerárquica ordinaria*. En efecto, todo lo que podría decirse, con alguna apariencia de razón, es que el cambio de los vicarios apostólicos en obispos residenciales es una *señal* del fin de la misión; porque es demasiado claro que por sí mismo no lo constituye, como tampoco el toque de silbato del jefe de estación constituye la partida del tren. Aun entendida así, la proposición sería inexacta. Efectivamente, la jerarquía ordinaria está constituida en países que continúan siendo por entero tierras de misión: las grandes misiones del Padroado portugués y del Patronato Español no vivieron jamás bajo otro régimen que el de diócesis constituidas. Y lo mismo está pasando actualmente en tantos países misioneros donde los obispos residenciales van sustituyendo a los vicarios apostólicos.

Ni siquiera consiste únicamente en la existencia de un *clero nativo*. Hagamos al respecto dos observaciones: a) Aunque los misioneros en ese caso vinieran a ser superfluos, no se sigue por eso que la misión pueda considerarse como terminada. Ya hemos visto cómo el clero nativo es misionero por el mismo título que el extranjero; en consecuencia, tendrá que proseguir la labor de la implantación de la Iglesia. Y esto es, por lo demás, lo que está pasando en nuestros días en no pocos países de misión: Japón, India, Indochina, Africa, etc. b) La constitución del clero nativo no hace en manera alguna superfluo el trabajo de los misioneros extranjeros. Casi todas las nuevas diócesis indígenas andan faltas de recursos y de personal. Más aún, hace algunos años se fundó la Sociedad de sacerdotes auxiliares de las misiones, cuyo trabajo principal es ir a servir como misioneros bajo la jurisdicción de los obispos indígenas. La existencia del clero nativo es *uno* de los elementos de la implantación de la Iglesia, pero, por sí solo, no garantiza ni la estabilidad en el tiempo, ni la extensión en el espacio.

b) Condiciones preliminares para la implantación

Las hay unas *reales* y otras *imaginarias*. Entre las *imaginarias* podemos clasificar:

– *La persecución*. En su *Histoire de la Religion chrétienne au Japon* [12], el autor León Pagés escribe:

> «Los santos han considerado siempre la persecución como la condición esencial de la perfección cristiana, y ninguna Iglesia se ha unido espiritualmente a Jesucristo en el tiempo y en la eternidad sino por la inmolación de numerosos mártires...» [13].

Y suele citarse la frase de Tertuliano de que «la sangre de los cristianos es semilla» [14]. Notemos que la misma Iglesia ha orado siempre para verse libre de la persecución, lo que no dejaría de parecer extraño si ésta fuera una de las condiciones de su crecimiento. Además, no pocas Iglesias se han fundado sin la persecución, como las americanas de Méjico, Filipinas, Africa en muchas de sus regiones, etc. En cambio, la persecución no ha arraigado, sino destruido, no pocas Iglesias florecientes antaño durante siglos, como en Africa del Norte y en Asia Menor. Las palabras de Tertuliano no se aplican más que a su época, y no tienen en cuenta sino una persecución poco generalizada. Hay que deducir que esa afirmación de León Pagés, y de los que le siguen, no es en modo alguno teológica, pues no es la inmolación de numerosos mártires, sino la gracia de Dios lo que une espiritualmente una Iglesia a Jesucristo. Por lo demás, un celo torpe o imprudente puede hacer suya esta doctrina y provocar con ello alegremente persecuciones desastrosas, en lugar de hacer todo lo que es lícito para evitarlas.

– Tampoco es necesaria una previa *larga duración de siglos*. Es inverosímil, se dice, que se pueda establecer rápidamente la Iglesia en regiones paganas, cuando fueron necesarios tantos siglos para hacer de Europa lo que ahora es. El error de este raciocinio es evidente. Los sucesivos siglos de cristianismo en Europa no han sido un período de progresos regulares, sino que han estado interrumpidos por catástrofes y retrocesos formidables: invasión de los «bárbaros», cien años después de la paz de Constantino; invasión de los árabes, invasión normanda, guerras repetidas de religión, etc. La misión propiamente dicha terminó en Europa hace siglos. Des-

[12] Paris 1869.

[13] *O. c.*, parte I, 1.

[14] *Apologeticum*, n. 50.

de Constantino el Grande, los padres de la Iglesia consideraron que «toda la tierra», es decir, el imperio romano, había sido cristianizada ya. Los hechos prueban que pueblos enteros han pasado muy rápidamente al cristianismo desde su anterior estado de misión, como Francia con Clodoveo, Irlanda después de san Patricio, Inglaterra después de san Agustín, Polonia en treinta años (968-1000), Hungría bajo san Esteban, Méjico, Perú, etc.

Se requieren en cambio como previas *condiciones reales:*

– *Cierto nivel de cultura* en el pueblo. Si sólo se tratara de salvar almas, la misión no tendría por qué preocuparse de la educación y del mejoramiento económico del pueblo; pero, cuando el fin de la misión es *plantar,* se ve claramente que en la miseria universal, en el pauperismo, en la barbarie, la Iglesia no puede encontrar ni el clero, ni el laicado, ni los recursos necesarios para su supervivencia.

– *Un mínimum de tolerancia por parte de los poderes públicos.* Efectivamente, si es obligación de la misión trabajar aun allí donde se la persigue, no por eso es menos cierto que la hostilidad de los poderes públicos impide ordinariamente a una Iglesia naciente expansionarse y establecerse. Aun en este caso, no se trata solamente de salvar almas en secreto, sino de *plantar* una Iglesia visible con sus actividades normales, casi todas las cuales son públicas, y por ende no pueden desarrollarse sino con la aquiescencia de las autoridades civiles.

c) *La implantación en sí misma*

– *Principio.* El comienzo y la terminación de una cosa son siempre del mismo orden. Siendo la plantación de una Iglesia en sus principios el comienzo de una Iglesia adulta, sería ilógico pretender determinar por medio de un elemento totalmente nuevo el paso del primero al segundo de estos estadios. No existe un momento matemático en el que de pronto la Iglesia ya esté implantada, sino un crecimiento continuo. Por una apreciación moral, teniendo en cuenta muchos otros factores, se puede decidir si el estado «misionero» se ha clausurado en un país, del mismo modo que un juicio moral determina si un aprendiz se ha convertido ya en maestro de su arte.

– *Aplicación.* La Iglesia no es solamente un establecimiento espiritual, sino real; no salva sólo las almas, salva también los hombres. Su labor sobre la tierra es la de ser el instrumento del redentor. Para saber si la Iglesia está suficientemente plantada en un país, hay que examinar: 1) las garantías de su *permanencia,* porque

se trata de una sociedad estable, y no de un movimiento de fervor pasajero; 2) la amplitud de su *extensión*, porque se dirige a todos, y no a un pequeño círculo de privilegiados. No bastan algunos puestos florecientes, algunas aldeas cristianas; la acción de la Iglesia debe poder extenderse sobre la masa entera, sobre el pueblo de Dios; 3) la universalidad de su *función*. Primordialmente consiste en proponer la fe divina y en ofrecer a todas las buenas voluntades los sacramentos necesarios; pero para que esta función se estabilice y sea plenamente eficaz, es necesario un ambiente social adaptado: suficientemente instruido, suficientemente sano, lo bastante robusto económicamente para poder llevar la carga material del establecimiento eclesiástico; es decir, que hacen falta escuelas, cuidados médicos, alimentación adecuada, y una holgura honrada en la masa. Un pueblo de nómadas, de analfabetos, de famélicos, de enfermos, de mendigos, no está en disposición de asegurar la permanencia de la Iglesia en él. Y luego la *unidad de disciplina*, porque la Iglesia es un todo jerarquizado. Las comunicaciones con el centro deben por lo mismo ser lo suficientemente fáciles.

No sería, pues, lógico ni prudente aplicar brutalmente una ley de proporción aritmética, y declarar que la Iglesia está plantada en cuanto hay una décima parte, o una cuarta parte, o una mitad de los habitantes del país, como ya católica. Ni contentarse con la creación de un seminario indígena, o con la ocupación de algunos centros. Como tampoco esperar la conversión de todos los individuos, sino que, como en todas las apreciaciones morales, hay que juzgar cada caso a través de un conjunto de factores, y este juicio definitivo corresponde a la autoridad suprema [15].

d) El objeto formal de la misionología

El objeto formal de la misionología, según Charles, puede ser la *plantación* de la Iglesia, o la expansión, o la propagación de la Iglesia visible. Porque la Iglesia no es sólo un concepto, una mirada del espíritu, cuya verdad fuera suficiente probar; es una realidad, una cosa que debe cubrir el mundo entero. Y como su crecimiento no es el resultado necesario de una ley natural, con cuya comprobación nos diéramos por satisfechos, sino el hecho de voluntades libres, éstas deben ser iluminadas por una doctrina. Además, siendo este crecimiento del mismo orden de la redención, la doctrina que lo esclarece es de orden *teológico*. La teología dogmática misionera,

[15] Véase el Dossier 5.

pues, será ni más ni menos la teología de la expansión de la Iglesia visible. Gracias a este principio formal, podemos inmediatamente discernir las cuestiones que dependen de esta dogmática misionera, y las que le son propiamente ajenas.

La doctrina de la expansión de la Iglesia supone necesariamente toda la teología de la naturaleza de la Iglesia, porque crecer es una operación, y la naturaleza es el primer principio de toda operación.

La dogmática misionera, por tanto, no tiene que probar la existencia ni la unicidad de Dios, ni la Trinidad, ni la existencia misma de la Iglesia, ni su universalidad o su necesidad. No debe ocuparse del famoso problema de la salvación de los infieles. En efecto, sea cualquiera la manera con que los paganos se salven, subsiste el que la Iglesia debe ser *plantada* en toda la tierra, y esto por su misma naturaleza. A partir de esta verdad, la dogmática misionera establece su tesis, pero, al igual que cualquier otra ciencia, no debe remontarse más allá de su principio inicial. En dogmática misionera, toda la doctrina de la naturaleza de la Iglesia es un «dato» del que se sacan consecuencias, pero que no hay por qué volver a examinar. Por aquí se ve cómo toda una serie de cuestiones teológicas pertenecen propiamente a la dogmática misionera. Estas son todas las que resultan de la *plantación* de la Iglesia visible como tal, y sólo éstas.

Así proyectada, podemos comprender que esta dogmática misionera debe interesar no sólo a los misioneros, sino a todos los fieles, y a fortiori a todos los sacerdotes.

En efecto, conocer el misterio de la Iglesia, de la que es miembro, es obligación de todo fiel. Ahora bien, la Iglesia no es únicamente una realidad estática, de la que se sabe todo, una vez que se han descrito sus partes; es una realidad *dinámica,* expansiva, un organismo en crecimiento, y esto por su misma naturaleza. Conocer el pensamiento divino que preside el origen de este dinamismo y que lo dirige no es, pues, una ciencia reservada a los misioneros, lo mismo que el conocimiento de la prerrogativa de la infalibilidad no está reservado al soberano pontífice. Todos los cristianos deben interesarse por este aspecto dinámico esencial de la Iglesia y comprender su naturaleza.

Al sistematizar esta dogmática misionera, el P. Charles acude, como a un esquema particular, al esquema antiguo aristotélico de las cuatro causas: *formal, material, eficiente y final,* que nos dará la mejor sistematización para conocer la naturaleza de las misiones y de la dogmática misionera.

Bajo la *causa formal*, puede determinarse el objeto propio de la misión y las consecuencias que de él se deducen a propósito del mérito o excelencia de este objeto, de sus relaciones con los demás elementos del dogma, de la obligación misionera y de su extensión.

Bajo la *causa material*, se examinará teológicamente el objeto de la misión: su *amplitud*, si se dirige a todos los pueblos, si hay algunos que sean inconvertibles, si existen pueblos malditos, o cuya conversión haya de retrasarse hasta el fin del mundo; si desempeña la misión un papel divino, aun frente a la creación no racional, etc. Luego su *cualidad:* en parte ninguna se ha de encontrar la misión como *tamquam tabula rasa.* Las religiones no cristianas pueden ser consideradas como un encaminamiento, como una preparación providencial para la forma misma de la Iglesia. ¿Podría sostenerse esto de todas ellas? ¿Cuáles serían en cada una de ellas los elementos eventuales de esa preparación? Aun la misma superstición ¿podría ser considerada como un llamamiento hacia la Iglesia de Cristo?

Bajo la *causa eficiente,* habría que estudiar teológicamente el problema de la *adaptación,* no como un método práctico, sino como una doctrina, deducir sus principios y su naturaleza, demostrar su necesidad y obligación, justificarla y defenderla contra los ataques de que ha sido objeto, y trazar teológicamente sus límites. El problema de la *conversión:* mostrar su carácter específico, distinguirla formalmente de la conversión a la verdadera fe, o a las buenas costumbres; y, después de definir su naturaleza, examinar cuáles son los motivos legítimos que pueden producirla. El problema de la *estrategia misionera,* si tienen los pobres y los ignorantes privilegio de precedencia en el orden del apostolado; sobre el orgullo intelectual, el de casta o el de raza: ¿son razones para aplazar para más tarde su apostolado? El problema de los *medios de apostolado:* ¿cuál es el papel y la significación de las obras de misericordia corporal, de la enseñanza superior, del clero nativo, de las órdenes contemplativas, del martirio, del don de hacer milagros, de la oración, de la eucaristía, de la política. El problema de las virtudes del misionero: su vocación, su preparación, su actuación.

Bajo la *causa final,* se deberá examinar el último porqué de las misiones: el papel de la Iglesia cuando éstas se den por terminadas; la cuestión de saber si este término coincide con el fin del mundo, y qué aportación espiritual puede proporcionar a la Iglesia la gentilidad convertida.

Tales son algunas de las cuestiones, numerosas, apretadas y complejas, que plantea la propagación de la Iglesia. Habría que

añadirles la comparación con las otras religiones misioneras, como el budismo y el islam, y con las doctrinas de la misión protestante. Se observará que ninguna de estas cuestiones es tratada en la teología general, y que todas están estrictamente subordinadas al objeto formal de la dogmática misionera [16].

e) Visión de conjunto de la teoría de Charles

Hemos analizado largamente, con palabras del mismo autor, toda la teoría de Charles en sus famosos dossiers. Si quisiéramos tener una visión de conjunto, nos la daría el mismo Charles en la conferencia que desarrolló en la Semana Misional de Burgos del año 1951 sobre el *Por qué de las misiones.* Recordemos algunas de sus palabras.

Para ser verdaderamente misioneros –decía allí el ilustre misionólogo–, no basta vivir en países tropicales, ni tampoco leer noticias escritas por apóstoles barbudos, ni aun dejar caer de vez en cuando de su bolsillo unas monedas para untar las ruedas de esa gran máquina que se llama Propagación de la Fe. Se necesita, además, tener una idea bien clara del por qué fundamental de la obra de las misiones: «Finis est ratio et summa omnium quae sunt ad finem» [17].

¿En qué consiste el por qué, o cuáles son los motivos de las misiones? Durante siglos han pensado tener esa razón, muy sencilla y muy completa; casi todos los autores antiguos la tocan, y hasta hoy ha suministrado el tema de predicación y de un sinnúmero de pláticas misionales. El fin de las misiones, el por qué último de su ser, consiste en la salvación de las almas: se dibuja el cuadro general del mundo desde el punto de vista religioso: *católicos,* tantos millones; *acatólicos,* tantos. El trabajo misional parece consistir en hacer pasar la segunda posición a la primera, y de un modo un poco improcedente esa tarea se llama la salvación de las almas. Mientras se celebraba el Concilio Vaticano (primero), un número bastante elevado de obispos firmó un postulado que nunca tuvo oportunidad de ser discutido en la asamblea, y que sin embargo merece ser considerado por razón de la doctrina misional que encierra. Rebosantes de celo apostólico, los obispos notan que la población del

[16] Véase el Dossier 6.

[17] P. Charles, S. J., *El porqué de la misión católica mundial:* Misiones Extranjeras (1951) n. 8, 82-91.

mundo alcanza, más o menos, 1.200 millones, y que, después de 18 siglos de redención, el número de los católicos, buenos o malos, se queda alrededor de 200 millones. Concluye que el Concilio no tiene ninguna tarea más importante ni más urgente que buscar medios y remedios a una situación tan escandalosa. Mil millones de almas se hallan en el camino de la perdición.

Hoy, después de 80 años, prosigue Charles, la situación empeoró de un modo espantoso. Nos hallamos frente a 2.000 millones de acatólicos. En los países de misión, durante los últimos 25 años, hemos alcanzado un aumento de 5 millones, lo que representa 200.000 por año. Pero en el mismo tiempo, la población acatólica en los mismos países de misión creció en 250 millones. Luego nada aparece más urgente que la tarea de salvar las almas, la muchedumbre que se pierde. Nada más natural, más lógico, más indicado, que el grito, el alarido misional. Cuando se hunde el buque, se llaman y acuden todas las manos a la maniobra de las bombas. Basta el peligro para justificar la acción común; de la misma manera piensan algunos que el peligro de las almas basta para proporcionar el motivo suficiente, el porqué final de toda la obra de las misiones.

Se trata ahora de averiguar cuál es el *porqué específico,* no la razón genérica de la actividad misional y, como lo saben todos los filósofos, la razón específica más propia: «quod omni et soli convenit». Es un hecho innegable que la misión no es ajena a la salvación de las almas, pero no se halla en este afán de salvación el rasgo distintivo de las misiones. Antes del fin del mundo, todas las almas necesitan su salvación. En la ciudad del Vaticano no hay misiones. Sin embargo, el alma del Santo Padre y de todos los cardenales deben ser salvadas todavía. En las tierras de vieja cristiandad, en España, en Italia, en mi pequeña Bélgica, toda la obra de la Iglesia, con sus predicaciones, sus sacramentos, sus conventos, consiste en salvar almas, y sería una herejía formal el afirmar que basta ser católico para tener su último porvenir asegurado. Luego si no hallamos otro distintivo en la tarea misional, ésta se identificará con la tarea general que la Iglesia ha de desempeñar hasta el último juicio.

Esta teoría incompleta puede acarrear consecuencias desastrosas... Porque si las misiones católicas consisten en salvar las almas, en nuestro país, en nuestra ciudad, tal vez en nuestra propia familia podremos encontrar un sinnúmero de desamparados, espiritualmente desamparados; y a la sombra de muchas iglesias, la gente obrera nace sin bautismo y muere sin sacramentos. En muchas parroquias se podrán pescar, cazar, cosechar, salvar almas. ¿Por

qué ir tan lejos? Cuando hayamos hecho, o rehecho, un país perfectamente cristiano, podremos enviar a las demás regiones del mundo los sacerdotes que estarán de sobra. Ahorremos las fuerzas de nuestro clero para la tarea más cercana y espiritualmente más provechosa. Cada uno puede ser pescador de almas en su propia patria. Las almas no tienen color: negras, blancas, amarillas, todas tienen el mismo valor. Estas consideraciones han matado sin duda no pocas vocaciones misioneras.

La objeción es manifiesta. Quisieron algunos resolverla, pero la resolvieron mal. Es verdad, contestaban algunos misioneros: aquí podemos encontrar sin duda muchos canallas y bribones, pero las misiones tienen sobre eso su razón de ser y su por qué: en los países de idólatras y gentiles, la perversidad, la maldad es mucho peor y alcanza proporciones increíbles. Nuestros bribones, a pesar de todo, son unos bribones más o menos respetables y decentes. En las misiones encontramos el colmo de la barbarie... Se han visto en algunos campos de misión las consecuencias desastrosas de esa teoría que encierra todo el porqué de las misiones en la tarea de salvar almas. Bajo su disfraz piadoso hemos de reconocer en esa doctrina una cortedad de miras que no está de acuerdo con el verdadero carácter maternal de la Iglesia.

El Santo Padre, en su última encíclica *Evangelii praecones*, ha expuesto por primera vez con toda claridad la doctrina del último fin, del *porqué específico* de las misiones. Puedo tal vez añadir, prosigue Charles, que esas palabras sencillas y definitivas me han colmado de alegría. Hace 25 años y más, de palabra y por escrito, había tentado, como teólogo, abrir el camino a la misma doctrina: *El último porqué de las misiones.* No es simplemente la salvación de las almas, sino la plantación de la Iglesia en las regiones donde no ha alcanzado todavía su arraigo completo. La misión tiene por tarea esencial el crecimiento de la Iglesia visible, alargando por doquiera sus fronteras. Ahora puede responderse a la objeción primera: salvar almas es una obra excelente, pero *plantar* la Iglesia no puede hacerse sino en países donde no está todavía plantada. Dos tareas *específicamente* diferentes: como la del tejedor y la de la costurera, como la del cazador y la del cocinero.

Hasta el fin de los siglos tendremos que salvar a todas las almas del mundo, pero podremos prever dentro de un plazo limitado la terminación de la obra misional. Cuando la Iglesia está establecida ya, millones de hombres quedan aún fuera del redil. En Inglaterra ya no hay misiones, pero 40 millones de ingleses tienen que ser aún «cosechados». Es tarea de la Iglesia establecida. En Africa central,

dejando a un lado contratiempos imprevisibles, podemos matemáticamente concluir que tendremos la Iglesia bien establecida, con su clero, sus monjas, sus obispos negros, y su laicado formado en colegios y aun universidades, dentro de 20 años. Quedarán todavía millones de paganos, pero la Iglesia africana se encargará de ellos. La Iglesia ya estará implantada, y habrá cesado el trabajo de la misión [18].

5. La noción de implantación en los documentos eclesiásticos

Como el concepto de *plantación,* mejor *implantación,* de la teoría de Charles es *esencial* en nuestro estudio, vamos a estudiarlo más detenidamente. Charles hablaba de *plantación,* no de implantación; hoy el término preferido es el de *implantación,* y veremos el porqué [19].

La forma especial del ministerio apostólico que la Iglesia sobreentiende por la expresión demasiado vaga de «misiones extranjeras», dice Seumois, está actualmente bien delimitada. La Iglesia designa por sus misiones extranjeras el apostolado de *implantación* de la Iglesia en toda región donde no se encuentra aún constituida con todos sus elementos propios de vida y de desarrollo. Esta noción apareció en la *Maximum Illud* de Benedicto XV. En lugar de contentarse con las expresiones antiguas de «propagación de la fe», de «anuncio del evangelio», de «conversión de las almas», etc., este importantísimo documento misional precisa que el objeto propio de la actividad misionera consiste en la fundación de la Iglesia entre los diversos pueblos. Y que la misión desaparece cuando este objetivo ha sido ya alcanzado; los misioneros han cumplido su tarea cerca de un pueblo, desde el momento en que la Iglesia ha sido fundada en ese pueblo.

Es interesante la observación de que la aparición de esta noción de la *implantación* de la Iglesia para definir la misión coincide con la inauguración de una nueva época en la historia del apostolado misionero, época que es una verdadera transformación o *reforma,*

[18] P. Charles, *El porqué de la misión católica mundial:* Misiones Extranjeras (1951) n. 8, 83-91.

[19] El P. André Seumois, OMI, tiene un estudio interesante que titula *La mission, «implantation» de l'Eglise dans les documents ecclésiastiques,* publicado el año 1951 en *Missionswissenschaftliche Studien*, 39-53, cuyos trazos principales resumiremos en estas líneas.

en el sentido de que volvemos a los métodos de los tiempos apostólicos de fundar Iglesias. En la *Maximum Illud,* la noción de *implantar* la Iglesia se presenta como sinónimo de la *constitución de un clero indígena,* numérica y cualitativamente suficiente. Pero no basta esto. Esta imprecisión queda determinada posteriormente. Veámoslo.

Desde 1923, una carta dirigida por la Propaganda a los superiores de los institutos misioneros viene a precisar que el objeto propio de la actividad misionera, la fundación de la Iglesia indígena, no consiste simplemente en la formación del clero nativo. La *implantación* de la Iglesia en un territorio incluye cierta actividad de conversión, la erección de capillas o iglesias, escuelas, orfelinatos, asilos, hospitales, etc., la formación de un clero indígena, de religiosos y religiosas indígenas. En una palabra, hay que fundar una Iglesia provista de todos sus medios propios de vida autónoma.

En 1926, la *Rerum Ecclesiae* es algo más discreta en señalar los factores de implantación, y se limita a señalar los factores de derecho divino en la constitución estable de la Iglesia *regional:* el fin de las misiones es constituir y establecer *regionalmente* la Iglesia, lo que requiere un cierto número de cristianos, un clero, religiosos de ambos sexos nativos; en una palabra, los diversos elementos que fueron *antiguamente* introducidos entre nosotros cuando la Iglesia ganó nuestras regiones.

El mismo año 1926, en una carta a los vicarios y prefectos apostólicos de China, Pío XI recuerda que en la obra de las misiones se trata de *constituir* y *establecer* la Iglesia *localmente,* y que para llegar a ese fin es necesario velar sobre la formación de un clero indígena [20].

En 1939, Pío XII recogió esta misma idea en un discurso al Consejo Superior de las Obras Misionales Pontificias: *constituir* la Iglesia es proveerla de una jerarquía indígena. La declaración más importante la hizo el mismo Pío XII en 1944. Afirma claramente que la actividad misionera como tal (no solamente la acción de los misioneros extranjeros) tiende a establecer la Iglesia en los diversos territorios, es decir, a enraizarla *localmente* de tal modo que pueda allí vivir y desarrollarse de manera autónoma, y que se trata aquí del fin absolutamente *específico* de la misión, pues una vez conseguido, la misión desaparece [21]. Aún en 1948 recoge esta misma

[20] AAS (1926) 305.

[21] AAS (1944) 210.

afirmación, sin añadir nada [22]. Y por fin, en 1950 repite lo que había dicho en 1944, pero señalando que allí se trataba de una declaración muy clara acerca del fin de la acción misionera [23].

Por tanto, para cuando salía la encíclica *Evangelii praecones* en 1951, poseíamos ya una noción específica y precisa de la actividad misionera, como hemos visto en los anteriores documentos pontificios. Eso es lo que la Iglesia entendía por sus misiones extranjeras. Pero esta aclaración se refiere a la *noción específica* misma, no al *término* propio que convendría emplear para significarla. Los documentos eclesiásticos expresaban términos diversos: *construir, fundar, ordenar, establecer, fundar sólidamente, estabilizar...* Estos términos se refieren a la Iglesia sobre todo como una institución, y la comparan a un edificio que el misionero debe construir, y del que por lo menos debe echar los cimientos: se refieren a la industria de la *construcción.* Los misionólogos emplean igualmente estos términos, pero hablan con preferencia de *plantar* y establecer, de plantar establemente; y más recientemente de *implantar,* terminología que es más bien de orden *agrícola.* El edificio da idea de institución *sólida,* de técnica, de realización al exterior; la *planta* da idea primero de una vida frágil, luego de crecimiento autónomo, de desarrollo por el *interior.*

a) Símil de la plantación

Para significar la actividad misionera, la ideología de la *planta* tiene grandes ventajas. Ciertamente, que Cristo empleó *imágenes arquitecturales* para designar el primado de Pedro: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»: la persona del primer papa: *Cefas=piedra;* y san Pedro se inspiró en una metáfora arquitectural para significar la unión estrecha entre los fieles y Cristo: «También vosotros, como piedras vivas, vais entrando en la construcción del templo espiritual» (1 Pe 2, 5). Pero en todos esos casos se trataba de la *unidad* de la Iglesia. Cuando se trata de la *catolicidad,* Jesucristo emplea una terminología *agrícola:* la parábola del grano de mostaza que se *planta,* que germina, crece y llega a convertirse en un árbol gigante. San Pablo describe el estadio misional de una Iglesia joven por una terminología de la misma inspiración: *plantar* la Iglesia y velar para que tenga todo lo necesario para poder crecer por sí misma bajo la influencia de Dios: «Yo planté, Apolo regó, pero era Dios quien hacía crecer» (1 Cor 3, 6).

[22] AAS (1948) 374.
[23] AAS (1950) 727.

Esta comparación no es una sencilla figura de estilo; lleva consigo todo un programa de metodología misionera. Si en el curso de no pocos siglos, la obra misionera se ha reducido, desgraciadamente, a transportar desde occidente los materiales para construir edificios enormes, con estructuras, formas, estilo, colores, decoraciones... propias de occidente, la lección de la *planta*, de la *implantación*, nos trae ahora una nueva luz, una nueva concepción: no es un edificio suntuoso el que hay que construir; es la *semilla* mínima la que hay que *sembrar* para que germine y crezca y llegue a vivir con vida propia. Y aunque, en rigor, es posible *trasplantar* un árbol, formado ya, a otro clima y a otro suelo, pero no se le puede *plantar:* no se planta más que una pequeña semilla, o un pequeño tallo. La tarea misionera no consiste en *construir* un edificio, sino en provocar en el territorio indígena la eclosión de un edificio; no se trata de establecer instituciones para provocar la vida, sino más bien de provocar la vida misma, que proveerá ella misma de esas instituciones. La misión de *plantar* la semilla divina evangélica, esto es, de extenderla y arraigarla: las instituciones y los edificios seguirán naturalmente, y según una inserción auténticamente indígena. Tal fue el programa de los apóstoles que implantaron la Iglesia en el mundo greco-romano, sin construir ninguna iglesia, sin llevarles nada de los ritos, instituciones, costumbres, lengua, etc., de la Iglesia madre de Jerusalén.

Esta alegoría de la *planta* se inserta así lógicamente en el proceso de vuelta a la metodología antigua, que caracteriza la época misionera moderna. Nosotros debemos *plantar* la Iglesia como los apóstoles, y plantar la Iglesia significa llevar el grano de mostaza, sembrarlo, y dejarlo enseguida que se desarrolle por sí mismo. No se trata de *transportar* o *trasplantar* un árbol adulto de una región a otra, no. Un árbol adulto difícilmente se aclimata y vigoriza, mientras que una semilla se enraiza muy pronto, se desarrolla y se multiplica naturalmente, en armonía con las condiciones del terreno y de la atmósfera. Así lo hicieron los apóstoles y los misioneros postapostólicos, y en tres siglos convirtieron o pusieron en vías de conversión al imperio romano.

La analogía de la *plantación* gana en autoridad, en exactitud y en ideología, a la de la construcción, pero esta última lleva consigo una idea de solidez que la primera no contiene. Por eso, para describir mejor la idea misionera, sería más exacto añadir, a la imagen de la plantación, la idea de solidez. Pues bien, el término de *implantación* parece que responde bien a esta síntesis. Es el término que ahora utilizamos generalmente. *Implantar* en un país es «plan-

tar dentro, dentro de ese país»; esta repetición es una insistencia que nos deja suponer que la cosa plantada está bien, sólidamente plantada. Por eso el término de *implantación* parece más apropiado.

La imagen o alegoría de la plantación o implantación ha sido conocida ya en la Iglesia desde sus primeros tiempos. En la época de la fundación de la Propaganda (1622), la noción de la implantación se encuentra precisamente en algunos de los protagonistas de la adaptación, por ejemplo en el P. Rougemont, S. J., en 1667, que deseaba una liturgia china, en lengua china, para los chinos. En la época del Patronato lusitano-español, aunque se camina también en parte hacia la noción de la implantación, pero más bien los documentos oficiales están acordes con el común pensar de la época: lo mismo que la colonización emprendida por las potencias ibéricas se consideraba como una *extensión* del propio territorio, también la acción misionera se describía usualmente como una *extensión* a ultramar de la religión cristiana, tal como existía en occidente: es la idea de la dilatación de las fronteras del cristianismo. Pero hay que registrar que, a medida que se disociaba la acción misionera de la occidentalización, especialmente con Paulo V, que autorizaba la liturgia china, los documentos eclesiásticos se iban orientando bien claramente hacia la noción de la implantación de la Iglesia. A fin de que en esas regiones, escribía Paulo V, la religión de Cristo *se plante* más, de día en día, y que, una vez *plantada,* se consolide más.

En el período misionero de la Edad Media, el gran apóstol de Dinamarca y Suecia, san Ansgario, habla de *fundar* la Iglesia, al describir su trabajo en estos países. En esta misma época (siglo X), se utiliza el término de «novella plantatio»: «novella Christianitatis plantatio», decía en una carta el papa Nicolás I a san Ansgario. Iguales expresiones usan algunos otros papas de esa época: Juan XIII, Lucio III, etc., que dicen; «novella plantatio», «plantet christianismum»..., etc.

Este mismo concepto de la implantación de la Iglesia para describir la actividad misionera no era ignorado por la antigüedad critiana. San Agustín, hablando de san Pablo, el gran misionero, típicamente misionero, dice: «Ecclesias autem constituens per omnes gentes qua Evangelium *seminabat* [24]: ex illis Ecclesiis quas Apostoli *plantaverunt*» [25]. Muchos de estos textos podrán verse en

[24] PL 40, 341.

[25] PL 43, 535.

el P. Zameza, en su obrita *La conversión del mundo infiel en la concepción del «Totus Christus» de san Agustín.* Lo mismo dice Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica,* escrita hacia el 325. Habla primero de los que después de los apóstoles habían regido las Iglesias ya constituidas, y enseguida pasa a hablar de otra categoría de sucesores de los apóstoles, los *itinerantes,* los misioneros, y expone su cometido en estos términos:

> «Después de haber *plantado las raíces* de la fe en algunas regiones alejadas y extranjeras, y después de haber constituido a otros como pastores, a los que ellos dejaron el cuidado de la nueva plantación, satisfechos, se apresuraban a marchar a otras regiones y naciones, acompañados de la gracia y de la virtud de Dios» [26].

En la antigüedad, pues, al lado de los que se ocupaban de las Iglesias ya constituidas, había otros que se ocupaban de constituir otras nuevas: era la actividad misionera de la Iglesia: extender y enraizar la fe en nuevas regiones, proveerla de un clero propio y de una jerarquía nativa, y hacer enseguida aquella *plantación autónoma.* Cuando esta tarea estaba cumplida en un lugar, los misioneros marchaban a otro, para hacer lo mismo: se trataba, pues, de la *implantación de Iglesias,* objeto bien específico de la actividad misionera. Estos textos de san Agustín y de Eusebio de Cesarea son bien claros, y puede considerárseles como los testimonios fieles de la tradición antigua sobre el concepto específico de la misión. Esta tradición antigua se da la mano ahora con la concepción moderna de las misiones: teoría de la *implantación.*

• *Sus elementos*

Esta noción moderna de la misión puede encontrar allí no sólo un apoyo bien autorizado, sino también un perfeccionamiento sensible, tanto con relación a los *elementos materiales* de la implantación, como con respecto a los *elementos formales* de la misma. Con relación a los elementos *materiales,* podríamos distinguir para mayor claridad tres relaciones, a saber: materia *in qua,* materia *ex qua,* y materia *circa quam.*

– *Materia in qua.* Los misioneros, según esta tradición antigua, trabajaban en una región cualquiera, y después, acabada la tarea misionera en ella, marchaban a otras regiones o naciones. Lo que significa que la implantación tiene por objeto no las almas, los individuos o los medios sociales, sino más bien las *colectividades*

[26] PG 20, 292-293.

regionales. Si la Iglesia está ya implantada en una colectividad regional, aunque tal o tal medio social, por ejemplo el proletariado, no haya sido alcanzado aún, el ministerio eclesiástico emprendido para ganar a ese medio social no tocado aún ya no era trabajo del misionero, sino otra forma distinta de apostolado.

– *Materia ex qua.* Implantar la Iglesia significaba en la antigüedad, según el testimonio de Eusebio, llevar a una región la fe, el evangelio, y *no trasplantar* una lengua extranjera, unos ritos, instituciones, prácticas propias de otras regiones. Era necesario desprenderse de lo superfluo y llevar tan sólo *lo esencial.* La Iglesia que se trataba de implantar era la Iglesia universal, la vida cristiana en sus elementos de institución divina, con su universal y sencilla sublimidad, prescindiendo de toda limitación *particularista.* No era cuestión de *transportar* un árbol adulto, una Iglesia particular con sus formas elaboradas ya, constituida en otros cielos, tratárase de la Iglesia judío-cristiana, de una Iglesia oriental, o de la Iglesia latina.

– *Materia circa quam.* La implantación de la Iglesia universal en una región determinada, respecto a la constitución de una nueva encarnación particular de la Iglesia, es decir, a la fundación de una *nueva Iglesia regional.* En este sentido, tanto Eusebio de Cesarea como los apóstoles y la antigüedad cristiana hablaban de «Iglesias», y presentaban a los misioneros como *itinerantes.* La misión era esencialmente *provisional.* Su fin era y es precisamente el de desaparecer lo antes posible para hacer sitio a la Iglesia indígena. La acción misionera debe dar lugar a la Iglesia *regional,* y no sustituirla en manera alguna. La elaboración detallada, y aun la constitución de las estructuras particulares de la Iglesia indígena, ya no es labor de la misión. La misión no tiene que constituir las formas todas de la Iglesia indígena, sino simplemente provocar el nacimiento de la nueva plantación de la Iglesia, arraigar la pequeña simiente de la Iglesia universal en un territorio nuevo, injertarla en el suelo indígena para que ella nazca en una encarnación territorial nueva. El desarrollo, la elaboración de las formas particulares seguirá al ritmo del crecimiento. El misionero no debe construir por sí mismo todo el edificio; debe más bien hacer nacer una pequeña planta y velar que sea bastante fuerte para que ella misma, de por sí, pueda crecer y desarrollarse armoniosamente. Es necesario que allí haya vida, y vida orgánica, esto es, que la vida cristiana regional exista con todos sus órganos esenciales, y que esta vida sea bastante sólida para poder ella, por sí misma, subsistir y crecer. Sólo entonces, el misionero podrá abandonar *satisfecho* su nueva plantación.

Ahora, con respecto a los *elementos formales* de la implanta-

ción, ya vimos, según Eusebio de Cesarea, que la plantación debía ser *sólida*. Se necesitaba a la vez vitalidad y estabilidad. La implantación implicaba también la *autonomía;* la plantación nueva debía poder vivir ella por sí misma, sin ayudas del exterior; de ahí el apresuramiento del misionero en establecer el clero, la jerarquía nativa, a los que había de dejar luego, por completo, la dirección total de la nueva Iglesia.

El elemento más importante era sin duda la *indigeneidad:* la implantación llevaba consigo no sólo la constitución de un clero indígena, sin formaciones o «deformaciones» extranjeras, sino también el nacimiento de una Iglesia indígena. Y una Iglesia indígena significaba entonces una libertad típicamente regional, encarnada en el suelo indígena, una Iglesia particular, con la libertad de movimientos y la larga autonomía que le eran características en aquella época. Por tanto, como escribía Mons. Costantini:

> «En el curso de aquel período primero de las misiones católicas, que llamaremos período apostólico romano, la acción misionera conocía una amplia independencia y gozaba de una amplia libertad de movimientos. La Iglesia emplea para el culto la lengua indígena; el episcopado se sacaba del clero indígena; el arte de las iglesias y de los ornamentos eclesiásticos era el arte indígena. La misión deja muy pronto su carácter de misión, para transformarse en Iglesia confiada a la jerarquía indígena, e injertada en el suelo etnográfico y cultural indígena» [27].

Se habrá notado la gran libertad de movimientos, la liturgia indígena, la encarnación de la Iglesia particular en los valores indígenas. Es todo un programa para el futuro: un programa capaz de llevar la noción de misión a su sentido pleno de *implantación de la Iglesia,* y la acción misionera a su plena eficacia de los primeros siglos del cristianismo [28].

b) Indigeneidad de la Iglesia misional

Dentro de esta teoría de la implantación entra de lleno el concepto de *indigeneidad,* del que no puede prescindirse en la actividad misionera. Las nuevas Iglesias, o las Iglesias llamadas jóvenes, tienen que ser *plenamente indígenas* en todos sus aspectos. Pero esta indigeneidad no hemos de ponerla tan sólo, y como exclusivamente, en la existencia de un clero nativo o indígena. Esa

[27] C. Costantini, *Va e anunzia il Regno di Dio,* II, 19.

[28] Seumois, *La mission, «implantation» de l'Eglise,* 39.

parece ser la idea de Italo Paulon en su obra *Plantatio Ecclesiae*, donde sigue la teoría de Charles [29]. El citado Paulon parece poner *casi exclusivamente* esta indigeneidad en la formación del clero y de la jerarquía nativa, aunque ciertamente sí que constituye uno de los primeros elementos de esa indigeneidad.

Podría parecer, nos dice Paulon, que la teoría de la *Plantatio Ecclesiae* es moderna, como si antes en la Iglesia no se hubiera tenido en cuenta esta faceta esencial del apostolado misionero. La sustancia de ella es muy antigua, tan antigua como la Iglesia misma.

Estudia Paulon los documentos pontificios emanados sobre este particular desde la fecha de la fundación de la Congregación de la Propaganda Fide. La constitución de ese órgano central eclesiástico de las misiones tuvo como natural consecuencia un estudio intenso de los problemas teológicos y metodológicos misionales. Y nosotros, dice Paulon, ahora, a tres siglos de distancia de aquellos tiempos, podemos afirmar, con pruebas incontrovertibles, que el magisterio ordinario de la Iglesia en sus directrices misioneras, directa o indirectamente, no ha cesado nunca de insistir sobre un punto de tanta importancia como es el de la constitución de la Iglesia sobre las bases del *clero* y de la *jerarquía indígena.*

Desde los orígenes del cristianismo hasta la época de los descubrimientos geográficos, la Iglesia, siguiendo su propia misión, *catolizaba* a los pueblos, convirtiéndolos, elevándolos a todos indistintamente (se entiende a los aptos) hasta la dignidad del sacerdocio y del episcopado. El descubrimiento de nuevos mundos y de nuevos pueblos vino a sembrar una controversia hasta entonces jamás pensada. El papado, siempre solícito de interesarse por el evangelio, advirtió muy pronto la gravedad del asunto, e intervino desde el principio con algún documento esporádico, con alguna que otra carta a los reyes de España y Portugal, recomendando vivamente el favorecer la constitución y el desarrollo de la jerarquía indígena.

Pero sobre todo, a partir de la fundación de la Propaganda, es cuando la Iglesia sostiene ya una tradición rectilínea en este asunto: tan rectilínea que podríamos comparar las directivas actuales con los documentos emanados hace tres siglos ya, sin que cayéramos en la cuenta de la más mínima disonancia de pensamiento o de doctrina. No hay ocasión ni contingencia en las que el Sagrado Dicasterio no vuelva a remachar la doctrina constantemente enunciada: la

[29] Italo Paulon, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle Missioni.* Unione Missionaria del Clero, Roma 1948, 278.

estabilización de la Iglesia en los territorios de misión, constituida sobre las bases del *clero local*, que asuma la responsabilidad y la dirección de la misión misma. Veamos algunos ejemplos.

Una de las primeras instrucciones, del 28 de noviembre de 1630, por tanto a sólo ocho años de la fundación de la Propaganda, impone este imperativo categórico:

> «Es necesario a toda costa el proveer a la ordenación de los jóvenes indios que se juzguen más aptos para las órdenes sagradas y el sacerdocio, después de haberlos probado durante algunos años respecto a las costumbres, y de haberles informado en la piedad y funciones religiosas».

Y añade enseguida las razones de este imperativo: el primer motivo se toma de la Sda. Escritura, pues los apóstoles no procedieron de otro modo en la Iglesia primitiva; y además los indígenas gozan sobre todo de la confianza de sus pueblos, y conocen mejor a sus connacionales, sus costumbres y su lengua [30].

Alejandro VII en su constitución *Sacrosancti*, del 18 de enero de 1658, condena algunos abusos comprobados en la India, y ordena que se reciban en los seminarios a los nobles, que no se excluyan de la vida religiosa a los neófitos, que no rehusen los beneficios eclesiásticos al clero secular, y que no se les prohiba el ministerio de las confesiones [31]. Este mismo pontífice, en 1659, recuerda a los vicarios apostólicos recientemente enviados al Tonkín, China y Cochinchina –Francisco Pallu y Pedro de la Motte Lambert– que el fin principal de su misión a aquellos reinos es precisamente el dedicarse con todo cuidado e industria a la educación de la juventud, hasta hacerla capaz del sacerdocio, a fin de emplearla después en la evangelización de sus connacionales. No deben perder de vista nunca ese fin, para levantar hasta las órdenes sagradas al mayor número posible de sujetos que fueran aptos para ello.

Por esta razón, en los estatutos de las Misiones Extranjeras de París se comienza precisamente por este argumento. Su primer artículo recomienda acelerar la conversión de los gentiles, preparando a los neófitos y a los hijos de los mismos, de modo que en cada país pueda establecerse un clero, como se estableció en la Iglesia de Cristo en tiempo de los apóstoles: «En esto está el medio único de establecer la Iglesia sobre bases sólidas». En el segundo artículo puede leerse:

[30] Collectanea S. C. de Prop. Fide, I (1907) n. 62, 15.

[31] *Ibíd.*, n. 129, 40.

«Todos los operarios evangélicos que pertenecen a la Sociedad de las Misiones Extranjeras han de comprender que su fin principal, y su principal deber, es procurar la formación de un clero indígena lo antes posible en las regiones donde trabajan, tan pronto como haya un número suficiente de cristianos para fundar una Iglesia, y sacar de ella a sus propios pastores».

Y precisando más aún la jerarquía de valores en las ocupaciones de la sociedad, dice el artículo tercero de sus constituciones:

«He aquí el orden de los fines que los operarios apostólicos deben proponerse: 1) en los lugares en que hay cristianos ya, formar y elevar a la vida sacerdotal a los sujetos que haya en ellos aptos e idóneos; 2) tener cuidado de los cristianos ya existentes; y 3) trabajar en la conversión de los infieles, pero con la intención que deben preferir, mientras las circunstancias lo permitan, el primer fin al segundo, y el segundo al tercero».

A fin de realizar estos fines, en el breve en que se nombra a Mons. Pallu vicario apostólico del Tonkín, se le concede la facultad de admitir a las órdenes sagradas, incluyendo el sacerdocio, aun a aquellos que no entiendan el latín, con tal de que lo sepan leer y conozcan el significado del canon de la misa, y de las fórmulas de los sacramentos.

Con fecha 22 de febrero de 1663, leemos:

«Pro ordinatione Indorum curandum est ut sacerdotum nationalium numerus inibi et in omnibus regionibus instituatur et promoveatur, ut, per totam regionem et per domesticas domos diffusi, fides firmius agat radices, nec facile sit persecutoribus eos et cum ipsis fidem pro libitu ablegare» [32].

Inocencio XI por sus Letras Apostólicas *Onerosa pastoralis*, del 1 de abril de 1680, ordenó que se aumentase en China el número de vicarios apostólicos, ordenando al mismo tiempo que esos vicarios se aplicasen a formar y ordenar sacerdotes a los indígenas aptos [33]. Este mismo pontífice, con el fin de urgir más eficazmente la creación de un clero indigena, confirió a sus legados, entre otros poderes, el de obligar a los vicarios apostólicos, por medio de penas canónicas, a instruir y ordenar clérigos y sacerdotes de entre los propios indígenas, con el fin de preparar el camino a la institución de obispos locales [34]. Esta es la primera vez que se señala en el magisterio eclesiástico moderno la creación del episcopado indíge-

[32] Collectanea S. C. Prop. Fide, I, n. 150, 51.

[33] *Ibíd.*, n. 1002, 543.

[34] *Ibíd.*

na. Sin duda que es una afirmación de grandísimo valor, pues con el episcopado se llega a la plenitud del sacerdocio. Con eso, la Iglesia indígena llega también a su fin, pues el obispo que consagra y gobierna, perpetúa la vitalidad de los ministros de Dios.

Al vicario apostólico de Pondichery se le hacían las siguientes recomendaciones con fecha 3 de abril de 1802:

> «Os exhortamos vivamente y os rogamos que os procuréis colaboradores evangélicos, y pues que nuestros misioneros europeos no pueden dar a basto a tanta labor, procurad promover a las órdenes sagradas a aquellos jovencitos malabares que hayáis juzgado idóneos por su piedad y por su ingenio. Si no comenzáis con los indígenas, jamás podréis tener un número suficiente de colaboradores; por eso se impone la necesidad de ampliar y perfeccionar el seminario. Sólo así se puede proveer suficientemente a la estabilidad y a la sucesión del ministerio apostólico» [35].

El documento máximo de la Propaganda Fide, en cuanto es el único dedicado *exclusivamente* a este argumento, es la instrucción *Neminem profecto,* del 23 de noviembre de 1845, a todos los obispos de las misiones.

> «Dos son, afirma el citado documento, los instrumentos principales y necesarios para difundir y establecer la religión católica: la misión de los obispos que el Espíritu Santo ha puesto para regir la Iglesia de Dios, y la constante formación del clero indígena».

Así lo hicieron los apóstoles en su apostolado primitivo; así lo prueba la historia, la legislación eclesiástica, y la providencia de la Iglesia. Alaba a muchos obispos y vicarios apostólicos que, sobre todo en China y regiones limítrofes, han colaborado, y con fruto tangible, en la constitución del clero local, tanto que la Iglesia católica ha echado hondas raíces; pero, puesto que hasta que no se forme una jerarquía indígena completa en un país, la Iglesia tiene en sí algo de *inmadurez,* insiste y prescribe:

> «a todos aquellos que en alguna manera presiden el gobierno de las misiones, que presten su trabajo por la difusión y establecimiento de la Iglesia católica, a fin de que, cuanto antes, donde haya necesidad, puedan ponerse obispos al mando de las misiones mismas. Además, que procuren con la misma diligencia, y ése es su principal deber, que entre los indígenas cristianos se formen buenos clérigos y se eleven al sacerdocio, para que aumentándose así la fe y el número de los fieles, gradualmente se arraigue el uso de la disciplina eclesiástica y se provea a fijar establemente la religión católica. A tal fin, servirá inmensamen-

[35] *Ibíd.*, n. 221, n. 81.

te, más aún, será necesaria la fundación de seminarios en los que los jóvenes llamados por Dios al sacerdocio puedan ser atendidos, educados e instruidos cuidadosamente en las ciencias sagradas [36].

Recomienda que, además de una cultura universal, y una piedad profunda, se preparen los seminaristas de tal modo que puedan ser idóneos para todas las funciones eclesiásticas, y aun para el gobierno de las misiones, y para la dignidad episcopal.

Diez años después, se dirigió una nueva instrucción a los vicarios apostólicos de la India, fechada el 8 de septiembre de 1869, en la que se lamentaba la Congregación del exiguo número de sacerdotes indígenas. Y refiriéndose a la fundación de institutos religiosos indígenas, continuaba:

> «En los muchos vicariatos en los que no hay apenas institutos religiosos, o en los que, aun habiéndolos, es muy exiguo el número de sus miembros, será una iniciativa óptima de los vicarios que procuren formar, además del clero indígena secular, también órdenes regulares y congregaciones religiosas indígenas bajo la dirección de los superiores europeos residentes en la India; pues son muy grandes los frutos que entonces podrían esperarse tanto en el campo de la enseñanza como en el de la predicación» [37].

Es importante la instrucción de León XIII, del 19 de marzo de 1893, a los obispos de las Indias Orientales, pues delinea claramente los diversos fines *inmediatos* de la actividad misionera, que deben tender al verdadero fin específico: la formación del clero indígena. Recuerda que los obispos «no habrán procurado suficientemente el bien de sus diócesis si, además de la predicación y la conversión de los infieles, no han desplegado una actividad asidua y valiente para educar clérigos indígenas». «Y esto lo aprecia la Santa Sede, para el bien estable de las misiones, quizás como ninguna otra cosa» [38]. Este mismo documento dice que las misiones *también* deben prefijarse como fin particular la conversión de los infieles.

El mismo León XIII, en su encíclica *Ad extremas Orientis oras*, afirma:

> «Está ciertamente comprometida la estabilización de la fe católica y poco asegurada la propagación de la misma entre los indios, mientras no haya un clero escogido entre los indígenas rectamente preparados para los oficios sacerdotales, los cuales no sólo sirvan de ayuda a los sacerdotes extranjeros, sino que ellos solos, por sí mismos, puedan dirigir la comunidad cristiana».

[36] *Ibíd.*, n. 1.002, 541-545.

[37] *Ibíd.*, II, n. 1.346, 21-22.

[38] *Ibíd.*, II, n. 1.828, 287.

Benedicto XV escribía al superior del seminario de Kandy que la necesidad del clero indígena se imponía aun para una más inmediata y segura difusión de la fe: para llevar a los gentiles, que ignoran el beneficio de la divina revelación, la luz del evangelio, no hay atajo más seguro que educar a los jovencitos indígenas para que puedan desempeñar el ministerio sacerdotal entre sus connacionales. Efectivamente, ellos no crean sospecha ninguna, como de hecho suelen crearla los extranjeros; y también por razones de amistad y de parentesco son más accesibles; y la comunidad de lengua y de raza les concilia mejor la estima y el afecto.

«Nos certe, continúa Benedicto XV, opus vestrum tueri nunquan desistemus: cui quidem omnes ex India Episcopos velimus suffragari, hoc sibi persuadentes, satis se suo satisfecisse officio, cum sanctam cleri indigenae curaverint institutionem» [39].

El 39 de noviembre de 1919, aparece la encíclica *Maximum Illud,* en la que Benedicto XV define el carácter supranacional de las misiones, precisando su objetivo esencial: la creación del clero indígena. El Santo Padre recomienda a quienes presiden la misión que pongan especial empeño en la formación del clero local, en el que descansan las mejores esperanzas de la nueva cristiandad. En efecto, el sacerdote indígena, por tener un origen común, una índole, mentalidad y aspiraciones comunes con sus connacionales, está maravillosamente adaptado para inspirarles la fe, pues más que ningún otro conoce los caminos de la persuasión, y por ello acontece muy frecuentemente que él llegue con facilidad donde no puede llegar el misionero extranjero. Su formación ha de ser escogida, lo mismo que la formación del clero extranjero, de modo que un día pueda asumir él mismo la dirección de aquella cristiandad. En virtud de la naturaleza universal de la Iglesia, Benedicto XV señala como una función específica de las misiones el entregar a los sacerdotes indígenas lo que hasta entonces era un territorio de misión. Puesto que la Iglesia de Dios es universal, y por tanto no es extranjera en ningún pueblo, es conveniente que en cada Iglesia haya sacerdotes capaces de guiar, como maestros y guías, por la vía de la eterna salvación, a sus propios conciudadanos. Por tanto, allí donde exista una cantidad suficiente de clero indígena bien instruido y digno de su excelsa vocación, allí podrá decirse que está bien fundada la Iglesia, y que la obra misionera está ya cumplida. Y si alguna vez se levantase el azote de la persecución para abatir aquella

[39] AAS (1918) 135.

Iglesia, no habrá que temer que, con aquellas bases y con aquellas raíces, no pueda resistir victoriosamente [40].

Pío XI escribía al Superior General de los Padres del Verbo Divino que todo pueblo debe tener sus propios sacerdotes que estén ligados a él por nacimiento, disposición, sentimientos y tendencias. «Los sacerdotes indígenas, en efecto, escribe el papa, además de tener más fácil acceso a sus connacionales, pueden traerlos a la fe y arraigarlos en ella más eficazmente que los otros misioneros importados de otras naciones». «Quiera el cielo, concluía, que también los jóvenes negritos oigan su voz divina: *ite et vos in vineam meam,* y lleguen a ser los apóstoles de sus propios pueblos» [41].

En el decreto de la Propaganda a los superiores de las órdenes y congregaciones religiosas, del 20 de mayo de 1923, aparece bien claro el fin específico de la actividad misionera:

> «Es de sumo interés que velen los superiores a fin de que las misiones confiadas a sus institutos atiendan a la formación del clero indígena. Y esto es necesario, en verdad, porque los diversos territorios fueron encomendados a sus institutos para que fundaran en ellos la Iglesia. Ahora bien, la conversión de los infieles es solo el principio, la primera piedra de este edificio; a ella debe seguir la formación de la cristiandad con sus capillas e iglesias, con la institución y, a poder ser, la dotación de escuelas, orfanatrofios, asilos, hospitales y otras obras; a esto debe seguir, o ir al mismo paso, la formación del clero indígena y de religiosos de ambos sexos. La misión no se ha de considerar como una propiedad del instituto; es un territorio confiado por la Iglesia de Jesucristo a celosos apóstoles, para que introduzcan, establezcan y hagan vital en él toda la admirable institución de nuestro redentor. Sólo entonces podrá decirse que la Iglesia está fundada en una región, cuando se rige por sí misma, con sus propias iglesias, su propio clero nativo, con medios propios: en una palabra, cuando no dependa más que de sí misma» [42].

En la *Rerum Ecclesiae,* fechada el 28 de febrero de 1926, Pío XI insiste sobre lo mismo en relación con la formación del clero indígena:

> «Reclamo vuestra atención, decía a los jefes de las misiones, cuánto importa que los indígenas sean inscritos en el clero: si esto no se hace en proporción a las propias fuerzas, no sólo quedará manco vuestro

[40] AAS (1919) 440-455.

[41] AAS (1923) 219.

[42] AAS (1923) 370-371.

apostolado, sino que se impondrá un gran óbice y retardo a la estabilización y organización de la Iglesia en esas regiones» [43].

«¿Por qué se ha de impedir al clero indígena que cultive su propio campo nativo, que es lo mismo que gobernar a su propio pueblo? [44]

La formación de un clero autóctono exige la erección de seminarios bien equipados, donde los vicarios apostólicos envíen y mantengan a sus expensas a jóvenes escogidos, para tenerlos un día como sacerdotes prontos al sagrado ministerio. Por tanto, cuiden los superiores de que no quede alejado del sacerdocio joven alguno que dé buenas esperanzas de sí y muestre verdadera vocación. Y estos sacerdotes indígenas no han de ser considerados como de un grado inferior, y por ello dedicados a ministerios sencillos y humildes, como si no estuvieran consagrados con el mismo sacerdocio que vuestos misioneros, o no participasen del mismo apostolado; más bien, tened preferencia por ellos, como con quienes un día han de gobernar la Iglesia fundada con vuestros sudores. Por ello, no debe haber diferencia alguna entre misioneros indígenas y misioneros europeos. Llénese todo surco de separación, y unos y otros fúndanse y dénse respectivas muestras de caridad y de respeto» [45].

Pío XII en la *Summi Pontificatus* reafirma la doctrina de sus predecesores sobre la universalidad e indigeneidad de la Iglesia. Todos aquellos que entran en la Iglesia, sea cual sea su origen o su idioma, han de saber que tienen *iguales derechos* de hijos en la casa del Señor, donde dominan la ley y la paz de Cristo. En conformidad con estas normas de igualdad, la Iglesia consagra sus cuidados a formar un clero indígena elevado y a aumentar gradualmente las filas de los obispos indígenas [46].

En 1940 escribía al episcopado portugués diciéndole que lo mismo que en Goa abundaban los sacerdotes indígenas, era deber suyo que en todas las demás circunscripciones eclesiásticas del imperio portugués abundasen también los sacerdotes indígenas y las familias religiosas que pudieran ejercitar entre sus paisanos su fructuoso apostolado.

«Confiamos, les decía, según vuestra laudable tradición, que también en nuestros tiempos sea una realidad lo que constituye uno de nuestros más ardientes deseos: la formación completa del clero indígena» [47].

[43] AAS (1926) 73.

[44] *Ibíd.*, 74.

[45] *Ibíd.*

[46] AAS (1939) 464.

[47] AAS (1940) 255.

En la alocución tenida el 24 de junio de 1944 a los directores de las Obras Misionales Pontificias, les decía:

> «El trabajo apostólico debe tener como partida el intento de dar a las misiones el carácter de instituciones *no extranjeras*, sino propias del país. De aquí la necesidad del clero indígena y de las religiones indígenas; de aquí el principio de que la índole, las tradiciones y las costumbres deben permanecer inviolables en cuanto son conciliables con la ley divina... La obra de las misiones no es un fin en sí misma; tiende con ardor a conseguir el fin del establecimiento de la Iglesia, y cuando ha llegado a ese fin, la misión se retira» [48].

Y así podríamos seguir citando nuevos documentos, cada vez más urgentes y continuados del propio Pío XII, de Juan XXIII y de Pablo VI, que con la *doctrina* y con la *práctica* han colocado al clero y al episcopado nativo en el puesto que les corresponde en sus misiones respectivas. De todos ellos se saca la continuidad de la doctrina que mira incesantemente a la *fundación estable* de la Iglesia en todo el mundo, sobre las bases del clero indígena y de la jerarquía indígena. La Iglesia busca sus argumentos para apoyar esta doctrina en el fin del mandato apostólico de las misiones, la práctica de los propios apóstoles, el carácter supranacional de la Iglesia, la actualidad; o sea, las razones apologéticas, necesarias o contingentes, que se deducen o completan las afirmaciones anteriores. Del conjunto de estos elementos se delinea netamente la finalidad específica de las misiones católicas: extender por todas partes la Iglesia sobre el fundamento duradero del clero y de la jerarquía indígena.

De todos esos documentos pontificios se deduce que la jerarquia indígena es la meta final a la que tiende toda la actividad apostólica: hasta tanto no se llegue al traspaso completo de todos los medios de salvación en el territorio pagano, de modo que pueda conservarse por sí misma y asegurarse su continuidad, no se puede decir que la Iglesia haya llegado a su madurez. Aún no ha actuado plenamente en ese citado país su misión propia: como el Hijo de Dios comenzó su propia actividad de maestro y de redentor, y emprendió formalmente su misión sólo después de haber asumido su santísima humanidad del pueblo hebreo, así la actividad salvadora *ordinaria y normal* de la Iglesia, cerca de un pueblo determinado, comienza verdaderamente sólo entonces cuando ha asumido la humanidad de aquel pueblo en sus obispos y en sus sacerdotes. Todo el trabajo precedente no tiene más razón de ser que la de esa preparación.

[48] AAS (1944) 210.

Según esto, la *plantación* o *implantación* de la Iglesia no supone, como ya decía Charles, la conversión *total* de un pueblo. En efecto, la Iglesia puede estar *plantada* y sólidamente plantada, aunque la mayoría de los habitantes no sea católica todavía, pues la jerarquía del propio país es la que ha de procurar proseguir esa labor ulterior de conversión. Tampoco supone la predicación de la fe en todos los ángulos de la tierra pagana. Sería ésta una consecuencia errónea de aquellos que querrían ver en la actividad misionera la tarea única de la predicación. Después del paso meteórico del despertar apostólico, se necesita siempre una labor de organización, de educación, de superintendencia. Como tampoco se necesitan para el establecimiento preliminar de una Iglesia ni la persecución ni la efusión de la sangre. Eran razones todas ellas aducidas ya por el P. Charles y repetidas por sus seguidores en la sustentación de su misma teoría.

Paulon, que la defiende asimismo en su obra *Plantatio Ecclesiae*, sostiene que la meta final y la tarea específica que el magisterio eclesiástico asigna a las misiones es la fundación de la Iglesia indígena. En eso consiste la gloria del misionero: en establecer la Iglesia donde no subsiste todavía, dotándola de los medios ordinarios de la salvación. La creación completa de la jerarquía autóctona, con la posibilidad de regirse en un ordenamiento de auto-evangelización y de auto-financiamiento, que le garanticen su estabilidad, es lo que representa el término específico en que debe desembocar el mandato apostólico. Entonces los pastores indígenas que han recibido las consignas apostólicas continuarán la obra de la redención [49].

6. Repercusiones inmediatas de la teoría de Charles

Para cuando el P. Charles lanzó su teoría de la *plantación* de la Iglesia, ya estaba en boga en toda Alemania la de Schmidlin, de la *salvación de las almas,* y, aunque menos conocida, en España la de Benlloch y Zameza, con la explicación teológica paulino-agustiniana del *Cuerpo Místico,* como hemos comentado ya anteriormente. Pero la teoría del teólogo belga de Lovaina halló gran eco en las naciones latinas, que se pronunciaron enseguida por ella; aun en la misma Alemania hubo autores que abandonaron la teoría schmidliniana para seguir la de Lovaina. Podríamos citar cantidad de autores en Bélgica mismo, en Francia, en Italia y en España, etc., Tan

[49] Véase su obra *Plantatio Ecclesiae,* 64..., 251...267.

sólo escogeremos dos por el momento, uno de Alemania misma, y otro de Italia. De los demás misionólogos posteriores tendremos ocasión de hablar más adelante y exponer sus sentencias, según la escuela o tendencia que perseguían. Estos dos autores pueden ser el P. Theodorus Grentrup, por Alemania, y el sacerdote Saverio Paventi, por Italia. Tan sólo un resumen brevísimo. Lo haremos también del P. Edouard Loffeld.

a) Ideas misionales del P. Theodorus Grentrup

En 1925 publicaba este insigne canonista su obra de derecho misionero *Jus missionarium* [50]. Como buen canonista, hacía caso omiso del sentido *vulgar* y de las opiniones sobre el sentido científico de la misión, para adherirse solamente por entonces al sentido propiamente *canónico*, tal como aparecía en los documentos eclesiásticos.

Ahora bien, estos documentos demostraban que la misión en el sentido de misiones extranjeras tenía como sentido general el dilatar el reino de Dios y de Cristo: «Regnum Christi dilatare», porque en esos documentos, «missionem agere est idem ac numerum Christifidelium augere»: «misionar es lo mismo que aumentar el número de fieles». Este fin lo pone Grentrup como fin *esencial* y *principal* de la misión. Así se desprende, dice Grentrup, de los documentos eclesiásticos: Gregorio XV, en su bula de erección de la Propaganda el año 1622, expresamente manda que sus oficiales «omnia et singula ad fidem in universo mundo propagandam pertinentia cognoscant et tractent»: «que conozcan y dirijan todo lo concerniente a la propagación de la fe en todo el mundo». Y Urbano VIII, en su bula de fundación del Colegio Urbano, de 1627, declara que el fin de las misiones está en disolver y disipar las tinieblas tanto de la infidelidad como de la herejía: «tenebras tam infidelitatis quam haereseos pro viribus dissolvere et dissipare». Y la instrucción a los vicarios apostólicos chinos de 1883: que la conversión de los gentiles a Cristo Nuestro Señor... es el fin principal de las misiones: «Quum gentilium conversio ad Christum Dominum... finis praecipuus existat». Estos documentos no pueden dejar lugar a la duda.

Pero para que el número de fieles aumente, se requieren dos cosas: primero que se *plante la fe,* esto es, que se consigan nuevos cristianos. La sola conservación de los católicos que viven entre los

[50] Steyl 1925.

acatólicos no es obra de misión. De ahí que las que suelen llamarse misiones entre los orientales sólo merecen este nombre en ciertas condiciones. Aquellas instituciones que, en las regiones del oriente, tan sólo miran a conservar a los católicos y atender sus santuarios, no pueden ser llamadas misioneras; pero sí que son acreedoras a tal nombre, en cuanto que se dedican a convertir a cismáticos y mahometanos al credo católico.

Luego, es necesario que la fe ya plantada *se consolide*, esto es, que los neoconversos se adhieran con verdadera firmeza a la doctrina y costumbres de la fe católica. Una agregación a la fe y a la Iglesia que fuera meramente externa: para nada vale; ni aprovecharía al reino de Cristo ni a los hombres mismos. Es necesario que los neófitos queden imbuidos en el espíritu de Cristo y se conviertan en miembros vivos de la Iglesia. De donde se deduce que el ministerio del sacerdote misionero no termina con la administración del bautismo tras la instrucción catequética.

Aún no se había hecho de derecho público la teoría de Charles sobre la plantación de la Iglesia, que sólo saldría en 1926, un año después, pero ya el P. Grentrup se apartaba de la teoría defendida por Schmidlin, su connacional, y se inclinaba por la que habría de ser la teoría de Charles. Y prosigue: *Objeto de la misión* son las personas entre las que se ejerce la labor de misión. Se pregunta *qué personas* son las que forman este objeto. Sobre los *infieles* o paganos y en general sobre los *no bautizados*, a los que deben adjudicarse los mahometanos y los judíos, no existe controversia alguna. Son ellos, según el parecer de todos los misionólogos, el genuino y legítimo objeto de la misión. ¿Qué podemos decir de los *ortodoxos* y de los *protestantes*? Aquí ya disienten los autores, dice Grentrup. Lo niegan comúnmente los protestantes en Alemania, que opinan que la noción de misión debe restringirse tan sólo a la propagación de la fe entre los *no bautizados*. Así, entre otros, los autores Reinhold Grundemann, Gustav Warneck, S. Baudert. Se les unen en la misma apreciación algunos católicos como Joseph Schmidlin, Hermann Ditscheid, Robert Streit.

En cambio, dan una respuesta *afirmativa* los documentos eclesiásticos, y es sentencia común de los autores católicos. Cita algunos anteriores, como Gubernatis, Rovenio, Caron, Verricelli, y de entre los más modernos, Rocco da Cesinale, Patricio Wittmann, Celestino Ibáñez, Scherer, Fr. Javier Wernz, Haring, Mergentheim, Kappenberg, etc., y también de los autores anglicanos y de la América Septentrional, no menos que de algunos protestantes de Holanda y de la misma Alemania. Todos estos dan el nombre de

misión a aquella propagación de la fe que se hace entre algunos cristianos.

Los documentos eclesiásticos, arguye, no proponen, es cierto, una noción formal de la misión, pero suponen clarísimamente que su noción se extiende también a *todos los acatólicos*, como puede verse ya en la bula de fundación de la Propaganda, de Gregorio XV, ya citada, la cual describe la noción de misión como la propagación de la fe entre los paganos y entre los que están separados de la unidad católica. Y en todos los documentos posteriores, hasta hoy, suelen designarse casi en el mismo plano la conversión de los paganos y la reducción de los herejes. Por su lado, la Congregación de la Propaganda Fide, siguiendo esta documentación pontificia, se ha ocupado como ministerio propio suyo central de las misiones entre los paganos y entre los herejes. Alude asimismo al canon 1350, 2, donde se habla expresamente de los acatólicos como objeto de la misión: «In aliis territoriis universa missionum cura apud acatholicos Sedi Apostolicae unice reservatur». Luego no puede dudarse que el objeto de la misión queda constituido por los paganos y por los heterodoxos: «Hinc non potest amplius dubitari, quin Ecclesia catholica praedicationem fidei ad quoslibet, qui sunt extra Ecclesiam, sive sunt infideles in sensu stricto, sive judaei vel mahometani, sive heteredoxi christiani, communi nomine missionis significet». Por tanto, puede pasar ya a darnos la verdadera definición de la actividad misionera: «Aquella parte del ministerio eclesiástico que actúa en la plantación y consolidación de la fe católica entre los no católicos»: «Illa pars ministerii ecclesiastici quae plantationem et consolidationem fidei catholicae in acatholicis operatur».

Por el hecho de ser parte del ministerio eclesiástico, se deduce ya su fuente legítima. No sería genuina la misión que se llevara a cabo sin el correspondiente mandato de la Iglesia, como fueron las misiones que en tiempos pasados dirigieron algunos laicos. La actividad misionera comienza con la predicación del evangelio y progresivamente va extendiéndose hasta el pleno ejercicio del cargo sacerdotal y pastoral. Lo que se implanta y consolida no es una fe abstracta o teorética, sino aquella fe que es fuente viva y borbollante para la vida de la gracia y de la gloria. Además de la predicación y del culto divino, las misiones tienen que desarrollar otros muchos oficios, parte preparatorios, parte concomitantes, para que puedan conseguir su fin, como pueden ser la institución de escuelas, obras de caridad y beneficencia. Todo ello sirve, *aunque indirectamente*, al fin principal de la misión. Y pone algunos ejemplos: en cuanto

que se ordenan al fin de propagar la fe, pueden contarse, entre las obras verdaderamente misionales, las obras de caridad entre los mahometanos, pues así van preparando sus ánimos para recibir la fe. En cambio, no participan de esta cualidad de misioneras otras obras que no tienen relación, como fin propio, con la misma propagación de la fe, como las obras *meramente científicas* de lenguas, costumbres (etnología), historia civil nativa, etc., que no son elementos constitutivos de la misión. Desde luego que ayudarán para la obra de la misión, pero no son fruto de los misioneros en cuanto tales. Otra cosa sería el fomento de la cultura intelectual y moral que se sigue de la percepción de la doctrina cristiana. Con todo, no se opone Grentrup a que, según la proposición de los P. Krose y Schwager, se pongan en *distinto plano,* desde el punto de vista *práctico,* la actividad entre los paganos y entre los protestantes o cismáticos. Se tratará de dos *especies* de misiones, pero en todo caso se respeta el concepto o noción propia de misión.

Y pasa a determinar el concepto de *tierra de misión,* que viene a derivar de la noción misma de misión que ha defendido. La misión tiene una doble actividad, la de *plantar* y la de *consolidar* la fe; de ahí que la tierra de misión haya de enfocarse desde este doble respecto. Pueden distinguirse aún un concepto *vulgar* y un concepto *científico.*

El concepto *vulgar,* si se mira más a la actividad de la *plantación* de la fe, tiene como territorio de misión aquel territorio donde sus habitantes, al menos en una gran parte, no han recibido el bautismo aún, y se mantienen por tanto fuera de la Iglesia. Luego sería territorio de misión aquel donde sus habitantes carecen de la verdadera fe. En este sentido, tan sólo los territorios de paganos, herejes y cismáticos. Los documentos eclesiásticos hasta Pío X tan sólo dan esta descripción de los territorios de misión. Es el concepto *vulgar* de la misión. Naturalmente, se supone la existencia de un pueblo no católico al incoar la misión. Y cuando de hecho se comience esa labor de actividad misionera, se tiene una tierra de misión *actual.* Mientras no se comience, tan sólo es una tierra de misión *potencial.*

El concepto *científico* añade algo más. Es cuando se trata ya de la *consolidación* de la fe implantada, y que es también un fin propio de la misión. Y en este caso, misión sería también aquel territorio en el que, aunque la fe ya exista de hecho, pero se halla en un estado de Iglesia *naciente,* lejos aún de su estado perfecto. Está en edad de adolescencia aún, para usar una comparación analógica, y por tanto necesita de medios extraordinarios para llegar a su edad adulta. Su

meta de adultez podrá decirse ya conseguida, cuando pueda actuar ella misma como las demás Iglesias particulares, sin una dependencia ulterior de las otras. De ahí el doble criterio utilizado en el Código de Derecho Canónico: es tierra de misión aquella donde no está aún establecida la jerarquía o, aunque esté establecida ya, pero perdura en un estado de cierta iniciación o comienzo: «Ubi hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat...; etsi hierarchia ibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquod praeseferunt» [51].

Tal es el concepto de misión que sostiene Grentrup, y que nos expone en su obra citada [52].

Así vemos cómo Grentrup se apartó totalmente de la escuela de Münster schmidliniana. Por eso Schmidlin y su escuela lo condenaron al aislamiento. Sin embargo, en 1934 fue de nuevo defendida esta teoría de Grentrup por otro canonista de la Congregación de Scheut, el P. Vromant, que reprodujo fielmente las ideas de Grentrup, añadiendo algunos datos complementarios en su obra *Jus missionarium* [53]. Asimismo, las ideas de Grentrup influyeron al año siguiente, 1926, en la teoría misma de Charles.

Muy de cerca, y repitiendo casi las mismas ideas del canonista alemán, el oblato de María Inmaculada, P. Etienne Champagne, nos venía a decir lo mismo en su manual de la acción misionera [54]. Como al fin y al cabo coinciden en todas sus ideas, no es necesario exponer aquí su ideología misional, que puede verse en el citado manual [55].

La misma postura en Mons. Javier Paventi, cuya ideología misional expondremos con más detenimiento más adelante [56]. Se inclina netamente por las ideas misioneras de Grentrup-Vromant. También él es un canonista. Nos dice en su obra que el criterio expuesto por Grentrup-Vromant, criterio primordialmente canónico o jurídico, es el más seguro y el que resuelve la cuestión puesta

[51] Can. 252, 2 y 3.

[52] Véase Theodorus Grentrup, SVD, *Jus missionarium.* Steyl 1925, 1-12.

[53] Vromant, *Jus missionariorum: Introductio et Normae Generales.* Louvain 1934.

[54] Joseph-Etienne Champagne, *Manuel d'Action Missionnaire.* Editions de l'Université, Ottawa 1947, 843 p.

[55] Champagne, *o. c.*, 23-41.

[56] Véase su obra *La Chiesa Missionaria,* I, 28 s.

por Schmidlin, que quería limitar la misión a solos los no cristianos. Lo veremos más de propósito un poco más adelante. Paventi, pues, se fija primordialmente en el aspecto *jurídico*, lo mismo que Grentrup.

En Norteamérica se expusieron también muy pronto las ideas misionales de Charles por parte de algunos de sus discípulos de la Gregoriana de Roma, en concreto por el P. Edward Murphy, S. J., y Joseph O'Connor, en sus respectivos folletos *Dogmatic Missiology*, y *The Purpose of Missions*, sin que añadan nada nuevo [57].

b) Exposición misional del P. Edouard Loffeld

A la escuela del P. Charles pertenece también el P. Edouard Loffeld, quien expuso su ideología misional el año 1956 en su gran obra, *Le Problème Cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques* [58], ideología expuesta anteriormente en algunos de sus artículos. Sostiene, al igual que el P. Charles, que el fin y la razón formal de las misiones consiste en la *implantación* de la Iglesia, pero con la puntualización de que se trata de las *Iglesias particulares*, que él llama *menores*, para distinguirlas de las Iglesias *mayores*, esto es, de las Iglesias ya plenamente constituidas, todas las cuales, unas y otras, forman la Iglesia universal.

- *Datos biográficos*

El P. Loffeld pertenece a la Congregación de Padres del Espíritu Santo, por lo que en el desarrollo de su exposición recurre con relativa frecuencia a la ideología misional de su fundador, el venerable P. Libermann. Cuando publicó su obra, llevaba ya 25 años de profesor de teología en uno de los escolasticados de su congregación, y desde joven se había interesado vivamente por el problema misional. Había sido discípulo del propio P. Charles, al que pudo escuchar desde que comenzó a exponer sus ideas misionológicas en 1926 en su curso del Colegio Máximo de los jesuitas de Lovaina. Luego prosiguió sus estudios misionológicos desde su punto de vista *más personal*, aunque dentro de la misma línea ciertamente, completándolos en el Instituto Misionológico de Nimega, anejo a su universidad, fundado en 1948 por el profesor Alfons Mulders.

[57] Véase Joseph O'Connor, *Dogmatic Missiology*. New York 1943. (Accademy of the Society for the Propagation of the Faith, n. 1); Edward Murphy, S. J., *The Purpose of Missions, Ibid.*, n. 2.

[58] Editions «Spiritus», Rhenen Hollande 1956, 415.

Previamente había publicado algunos artículos en diversas revistas, y él dirigió el volumen *Scientia Missionum Ancilla*[59]. Tres años más tarde, en 1956, se decidía a publicar su obra principal, con toda su ideología misionera, apoyándose sobre todo en los documentos, al caso, del magisterio eclesiástico. Como punto de partida para su obra, se basa en la reflexión eclesiológica y misionológica de los autores que habían escrito sobre estos temas hasta 1956. La obra consta de diez capítulos, de los que los siete primeros los presentó como su tesis doctoral en teología por la misma universidad católica de Nimega, defendida el 8 de junio de 1956; los tres capítulos restantes los añadió después, aunque su ideología misional queda ya concentrada en los siete primeros.

• *Su ideología misional*

Después de exponer brevemente las aportaciones misionológicas de autores anteriores como Biermann, Charles, Seumois, Grentrup, Schellincks, Paulon, Clark, Nauwelaerts, Jetté, Masarei, Tanquerey-Bord, Hervé, O'Connor, Journet, Koster y Lefebvre, no todos ellos misionólogos precisamente, sino algunos de ellos tan sólo eclesiólogos, pasa a exponer su propia ideología, con el ánimo de contribuir, también él, de alguna manera, a hacer avanzar la problemática misionera, en orden a una definición más depurada de la misionología.

Ante todo, quiere hacer constar la distinción que puede haber entre la *palabra misión* y la *realidad* misma de la actividad misionera; entre el signo, como quien dice, y la cosa significada. Cree él que no debe acudirse en primera instancia a lo que la Iglesia llama actualmente *misión*, sino examinar antes *qué actividades* existen de derecho y de hecho en la Iglesia misma. Quiere ver si, de hecho, o al menos en potencia, existe alguna actividad especial, con un objeto determinado, sobre la que, o el que, pueda luego hacerse un estudio especializado. Si realmente esa actividad especial existe entre las diversas actividades de la Iglesia, entonces podrá ciertamente ser objeto de un especial estudio teológico sobre la misma, profundizando en su naturaleza, bajo sus diversos aspectos, y buceando en sus propiedades y características. Luego vendría la oportunidad de darle un nombre propio, que en nuestro caso será

[59] Publicado en Dekker and Van de Vegt N. V., Utrecht en 1953, 302 p.: una colección de artículos ofrecidos por sus amigos al P. Alfons Mulders mismo, con ocasión de sus 60 años. Son 20 artículos en total en los diversos idiomas modernos, debidos a diversos autores, sobre puntos concretos de misiones y de misionología.

el de *misión,* o más bien *misiones*, de la Iglesia. La misma Iglesia se habrá de servir de una palabra, o vocablo, o término determinado, para denominar esa actividad particular.

Y para determinar la existencia de esa *realidad* particular, habrá que acudir a las mismas fuentes, como son la Escritura y la tradición, el depósito de la revelación, ya que la Iglesia, como un órgano en su modo de actuar, es un don divino. Luego hay que acudir al mismo órgano vivo que es la Iglesia, para ver lo que puede hallarse sobre el caso, en sus documentos eclesiásticos, sobre todo los pontificios. Ante todo, pues, la existencia de esa *realidad* misional; luego vendría el tiempo de buscarle un nombre [60].

Conforme a este plan metodológico anunciado, comienza ante todo por los que llama él *presupuestos teológicos generales,* a saber, la voluntad salvífica universal de Dios; la caída del primer hombre, con su repercusión en toda la humanidad futura, y la redención operada por Jesucristo; la redención subjetiva de la Iglesia; la gracia que debe venirnos por medio de la misma Iglesia; la salvación que pudiera existir al margen de la misma Iglesia, sobre todo de su predicación; la existencia de una acción invisible extra-eclesial, o mejor extra-jerárquica; el axioma dogmático de que «Fuera de la Iglesia no hay salvación»; la necesidad de la presencia visible de la misma Iglesia, conforme a ese axioma dogmático; la expansión de la Iglesia en sentido general, conforme al mandato de Cristo, expansión que deberá hacerse mediante la formación de un cuerpo social, orgánico, y ulteriormente estructurado por la misma Iglesia. Tales son los *presupuestos teológicos* o *dogmáticos* que deben entrar necesariamente en toda explicación apta de la misionología [61]. Aunque en relación íntima con la misionología misma, pertenece más bien a la teología dogmática, y no tanto a la teología misional sistemática, que es la que se trata de individuar.

Luego se detiene en exponer lo que llama presupuesto teológico *especial* en relación ya con la misionología, y es lo que denomina *expansión pluriforme de la Iglesia,* comenzando por la cabeza que es el sumo pontífice, y luego los obispos como sucesores de los apóstoles, llegando así a las *Iglesias particulares,* consideradas como *miembros estructurales* de la Iglesia universal, concepto que va a jugar un papel importantísimo en toda su ideología misionera. Con gran amplitud va desentrañando lo que significa la *estructura* interna de la Iglesia *episcopal,* estas Iglesias *particulares,* que llamará

[60] Véase su obra *Le Problème Cardinal,* 32-34.

[61] Véase *Ibíd.,* 43-77.

mayores cuando se trata de Iglesias ya plenamente constituidas, y *menores* cuando se trata de Iglesias de carácter propiamente *misional* [62].

Esto es lo que da el dogma o, si queremos, las fuentes de la revelación. Ya puede pasar a la exposición del magisterio de la Iglesia sobre todas estas realidades. Documentación abundantísima, sobre todo de los últimos pontífices, León XIII, San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, considerando en este último los dos puntos de vista anteriormente fijados según la revelación, de la *expansión de la Iglesia universal* y la *formación de las Iglesias particulares.* Siguen otros documentos, ya no de valor pontificio, pero de capital interés también, por proceder de los prefectos de la Propaganda, Van Rossum y Fumasoni-Biondi y de los secretarios de la misma Propaganda, Salotti, Costantini, Bernardini y Sigismondi [63]. Con este análisis previo de la revelación y del magisterio, puede ya pasar a determinar concretamente la *naturaleza* misma de las misiones de la Iglesia, y por consiguiente de la *misionología.* Es lo que desarrolla en el capítulo VII, con el título de *Análisis y síntesis,* capítulo *central* de toda la obra. Lo expondremos con particular detenimiento, siguiendo de cerca, naturalmente, el pensamiento de su autor.

- *La noción de la misión*

Primero aparece un tanto indeterminada, aunque puede afirmarse que siempre se ha admitido el sentido formal de la misión, en cuanto actividad de la Iglesia, que tiende a su *expansión estructural* o, lo que es lo mismo, a su propia *formación orgánica* dentro de *grupos humanos determinados:* podría definirse como la *auto-implantación* de la Iglesia misma. Los textos citados hablan de dilatación, extensión de los límites de la Iglesia, amplificación, crecimiento, etc., de la Iglesia. Muchos de esos textos de los últimos pontífices podrían quedar calificados como *textos cardinales* de la misionología. La metáfora de la *implantación* como tal la utilizan Pío XII y el cardenal Costantini, en los textos que de ellos se citan. Luego hablará detenidamente de esta metáfora. Es la que, después de Charles, utilizan casi todos los misionólogos modernos, pues ha hallado verdaderamente eco, en la teología misional, para expresar con verdadera propiedad el fin propio de las misiones católicas. También la utilizan los protestantes.

[62] *Ibíd.* 78-197.

[63] *Ibíd.,* 198-246.

Esta manera de definir la obra propiamente misionera tiene aún algo de indeterminado e impreciso, pero expresiones tales como *implantación* o *arraigamiento* de la Iglesia implican ya, no una expansión cualquiera, sino el hecho mismo de que, por las misiones, es *la Iglesia misma* la que *comienza a existir* en *un pueblo determinado,* y según un modo previsto y querido positivamente por su divino fundador, esto es, de un modo *episcopal,* por lo que comienza a entreverse que la formación, la edificación de *Iglesias particulares* constituye el fin preciso de las misiones católicas.

Era idea que preocupaba al fundador de su congregación, el venerable Libermann, ya por el año 1846, según consta por diversos textos de sus cartas, que transcribe Loffeld [64]. En la misma idea abundan algunos otros autores; citamos algunos: En el *Diccionario de Teología Católica* de Vacant-Mangenot-Amann escribía el año 1905 H. Moureau:

> «Para que la Iglesia tenga la catolicidad moral, *es necesario* y *basta* que... el evangelio se haya extendido progresivamente por las distintas direcciones del mundo, y que, como consecuencia, *se hayan fundado Iglesias particulares...* En una parte serán Iglesias en estado *naciente,* en otras serán Iglesias *florecientes ya;* más allá habrán sido quizás *diezmadas...,* y habrá incluso regiones en las que hayan *desaparecido* del todo, o donde no habrán podido ser aún fundadas» [65].

En 1907, Dom Grea dedicó el tomo segundo de su obra a la Iglesia particular, y ya veía claramente que la formación de estas Iglesias era el fin propio de los misioneros; sería aquél (el de las misiones) un estado imperfecto y no definitivo aún, pero debe servir como de *preparación* e *introducción* al régimen de las Iglesias (ya formadas) [66]. Las Iglesias, dice en otro lugar, deben ser como el hogar espiritual y habitual de la vida sobrenatural de los hombres; a fundarlas y hacerlas florecer deben conspirar todas las fuerzas cristianas; y el apostolado de los misioneros no tiene otro fin más elevado... Dondequiera no existan estas Iglesias, las misiones deben prepararlas y tender y llegar a su establecimiento [67]. Y más adelante: Los misioneros cubrirán las regiones infieles con sus florecientes *misiones...,* pero otros vendrán enseguida a formar *las Iglesias* que ellos habrán preparado con sus trabajos y con su sangre; la obra misionera quedaría incompleta si no recibiera ese complemen-

[64] Véase *Le Problème Cardinal,* 249.

[65] DTC II, *Catholicité,* col. 2007.

[66] Véase Dom Grea, *De l'Eglise et de sa divine constitution,* II, 9.

[67] *Ibíd.,* 145.

to necesario, pues las misiones han de dejar siempre paso a la jerarquía de las Iglesias [68].

El mismo año 1907 hacía el canónico Joly una crítica de la actividad misionera contemporánea en el Extremo Oriente, haciendo notar cómo aquellos misioneros no habían establecido Iglesias indígenas completas... autóctonas...; habían salvado almas, pero en fin de cuentas habían fracasado, sin llegar a convertir pueblo ninguno de los del Extremo Oriente..., de modo que las misiones modernas *seguían siendo misiones* [69].

Un nuevo testimonio al respecto pertenece al jesuita P. Anton Huonder en su obra *Der ein hemische Klerus in den Hidenländer* [70]. Decía en ella, ya el año 1909, que el fin último de la actividad misionera no está simplemente en la *conversión* de los individuos a la verdadera fe, aunque constituyeran millones, sino en la *expansión* del reino visible de Cristo en la tierra por la incorporación, al organismo de la Iglesia universal, de *nuevas Iglesias regionales* y étnicas, que sean autónomas y estén llenas de vitalidad.

Estos textos aducidos de Grea, Joly y Huonder dan ya la solución que va a defender Loffeld; pero todos ellos insisten demasiado, y casi de modo exclusivo, en la idea de que la finalidad de las misiones radica principalmente en formación del *clero nativo.* Lo mismo había de hacer años más tarde Italo Paulon. A juicio de Loffeld, hay que insistir más en la formación de las *Iglesias particulares nativas.* La misma idea sostienen más o menos, con diferenciados detalles, autores como Seumois, según hemos visto en su artículo *La Mission, Implantation de l'Eglise dans les documents ecclésiastiques;* J. Frisque [71], F. Jette [72], J. E. Champagne [73], A. Perbal [74], J. A. Otto [75], Olegario Domín-

[68] *Ibid.,* 175-176.

[69] Joly, *Le Christianisme et L'Extrême Orient,* I. Paris ^{2}1907, 391-392, 289, 290, 321, etc.; también en el II, 303. En la misma idea abundaría en 1951 el P. Malenfant, capuchino, prefecto apostólico de Gorakpur, en su obra *La Vocation Misionnaire.* Gorakpur 1951, donde dice que en los comienzos del cristianismo se fundaban Iglesias. Luego se han empleado los misioneros en fundar misiones, y las misiones han quedado (p. 153).

[70] Freiburg im Breisgau 1909, 12-13.

[71] *La Mission et l'Eglise particulière:* Eglise Vivante (1949) 389-412.

[72] F. Jetté, *Qu'est-ce que la Missiologie?* Ottawa 1950, 51.

[73] J. E. Champagne, *Manuel d'Action Missionnaire.* Ottawa 1947, 29.

[74] Véase Euntes Docete (1952) 217.

[75] Véase Zeitschr. fur Missionsw. und Religionsw. (1953) 160.

guez [76], Peeters [77] y posteriormente la generalidad de los autores.

La misma idea queda ya fuertemente acentuada en una buena cantidad de documentos del magisterio eclesiástico, de los papas Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, lo mismo que en los últimos prefectos (Fumasoni-Biondi) y secretarios de la Propaganda (Salotti, Costantini, Bernardini, Sigismondi).

• *La naturaleza de la actividad misionera*

Con los documentos pontificios ante la vista, y las consideraciones de algunos misionólogos anteriores, quiere Loffeld investigar si la actividad misionera de la Iglesia ocupa un puesto *específico* entre las diversas actividades de la misma Iglesia. Pues se ha discutido si esta actividad tiene una especificación *propia*, o es una actividad *común, genérica*, entre las demás actividades eclesiásticas, lo que ha dado además pie para notorias desviaciones en el mismo concepto misionero de la Iglesia [78].

Loffeld quiere colocarse en una postura media, igualmente distante de ambos extremos: ni la postura extrema de los ultrancistas, que confieren a la actividad misional una personalidad *específica* tan propia que la quieren distinguir en absoluto de toda obra eclesiástica de pastoralización; ni tampoco la de los conformistas, que quisieran equiparar la actividad misional a toda otra actividad *pastoral* dentro de la Iglesia, por lo que toda actividad pastoral se convertiría por el mismo hecho en actividad misionera. Según esta última posición, no tendría sentido ya el hablar de misiones y de misioneros [79].

Ante todo, parte de una distinción que es conveniente hacer: distinción entre la actividad misionera en sí misma, y esa actividad en cuanto connota sus agentes humanos principales, que son los misioneros *extranjeros*. Porque muchas veces se la considera tan sólo desde este segundo punto de vista. Biermann, por ejemplo, la

[76] O. Domínguez, *De functione missionali in Corpore Mystico:* Studia Missionalia IV (1948) 96, nota 42.

[77] Véase Het Missiewerk, *De zin der «implantatio Ecclesiae» als doel van de Missie* (1954) 25.

[78] Véase sobre este punto nuestra obra *Misionología: Problemas introductorios y Ciencias Auxiliares*, donde en el capítulo primero se habla en concreto de estas desviaciones, 41-68. El P. Loffeld lo trata asimismo en *Le Problème Cardinal*, 253-264, aduciendo las sentencias de diversos autores, y 322-330).

[79] Loffeld, *o. c.*, 264.

define como «la organizacion suscitada por la Iglesia en vistas de su expansión» [80]. Y así considerada, la misión es, dentro de la Iglesia total, como un organismo *subordinado*, que tiende a introducir la organización *externa* de la Iglesia allí donde no existe aún [81]. Por tanto, todos los que forman parte de una comunidad de hombres entre los que no está establecida aún la Iglesia quedan considerados como *objeto* de esa organización misionera, que es, ni más ni menos, la misión. En tal perspectiva, misionero sería todo aquel que, como *del exterior*, ayudara a una comunidad de hombres a tomar la figura de la Iglesia, y luego se retirara. Un punto de vista no ilegítimo por cierto y que puede ser avalado con diversos textos pontificios. Pero en ese caso tan sólo serían misioneros los sacerdotes *alógenas*, lo que daría a la misión cierto aire de *extranjera*. Tan sólo se retirarían cuando los sacerdotes indígenas fueran capaces de seguir adelante ellos solos en aquella «misión». La misión, ciertamente, es eso, pero es algo más, por lo que hay que profundizar en el concepto propio de la misión y considerarla en sí como tal. Y en este sentido ya Pío XI vino a decir que los sacerdotes *nativos* son *tan misioneros* como *los extranjeros:* «Eiusdem omnino apostolatus participes... Quamobrem europaeos inter et indigenas missionales nihil esto discriminis» [82].

Se trata de una *actividad* divino-humana: la formación progresiva de una *Iglesia particular.* Si se define la misión como una Iglesia *in fieri,* o como una Iglesia *en crecimiento,* se indica ciertamente la *realidad;* pero la misión indica esencialmente una *actividad:* podríamos entonces definirla diciendo que es una Iglesia *en crecimiento,* pero con la condición de que ese crecimiento sea causado de manera *eficiente* por una *actividad.* La obra, pues, de la misión tiene como finalidad el *hacer nacer* primero esa *Iglesia particular* y luego hacerla ir pasando del estado de infancia al estado adulto, como dice el P. Jetté [83]. O como anota Journet: que los misioneros tienen como finalidad... el hacer surgir la Iglesia del seno mismo de las poblaciones indígenas, y hacerla pasar, por sus servicios ministeriales, de la potencia al acto [84].

Sujetos agentes de esta actividad compleja son las *causas divinas*

[80] Biermann, *Die von Kirche eingerichtete Veranstaltung zu ihrer Ausbreitung:* Zeitschr. fur Missionsw. und Religionsw (1949) 139.

[81] *Ibíd.* (1950) 55.

[82] *Rerum Ecclesiae*: AAS (1926) 77.

[83] Jetté, *Qu'est-ce que la Missiologie?*

[84] Journet, *L'Eglise du Verbe incarné,* II, 1238.

de la Iglesia, y luego, *ministerialmente,* los obispos y los sacerdotes, tanto extranjeros como nativos. Entonces el *objeto* de la actividad misionera, el pueblo que debe ser reunido en Iglesia, viene a constituirse al mismo tiempo en *sujeto,* al menos en principio e inicialmente, desde la conversión del primer individuo, y sobre todo desde la ordenación del primer sacerdote. Todos cuantos viven dentro de ese pueblo, incluyendo los mismos sacerdotes misioneros, forman parte de la Iglesia *naciente* y *creciente,* y vienen a ser a un mismo tiempo *objeto* y *sujeto* de esta actividad. El objeto *formal* es la *implantación* de la Iglesia. Y se hace mediante una actividad *intrínseca* sobrenatural y, al mismo tiempo, por actividades de todo orden, que contribuyan por su naturaleza a hacer *crecer* y a *consolidar* la Iglesia en ese medio concreto y determinado [85].

- *Relaciones entre la Iglesia in fieri y la Iglesia ya formada*

Una Iglesia misional puede considerarse parte *in fieri* y parte *ya formada.* En su fase de *crecimiento* existe una actividad que la hace crecer *orgánicamente* hasta tomar su *estructura esencial.* En cambio, en una Iglesia *ya totalmente formada* existe asimismo una actividad que la hace *crecer,* pero *no orgánicamente,* esto es, en cuanto a sus órganos esenciales; es una actividad que tiende a dirigir y promover el desarrollo de una Iglesia adulta ya. En el primer caso, los documentos hablan de Iglesias en estado de *misión;* y en el segundo, de Iglesias en estado de *pastoralización.* Es un modo de decir o de caracterizar ambas etapas, aunque en la Iglesia *en estado de misión también* puede considerarse su estado de *pastoralización;* y viceversa, en la Iglesia en estado de pastoralización existe también alguna actividad de *misión.* Será en sentido *analógico,* pero *real.* Lo dice expresamente la *Rerum Ecclesiae:*

> «quisquis autem est, qui Jesu Pastorum Principis vices in terris divinitus gerat, is tantum abest ut dumtaxat in tuendo ac servando... grege dominico possit acquiescere, ut, contra, praecipuo muneri suo desit, nisi alienos externos qui Christo lucrari atque adiungere omni contentione nitatur» [86].

Es, pues, este un trabajo muy similar al de la misión, aunque en los documentos eclesiásticos se separen tan netamente los dos trabajos de *misión* y de *pastoralización.* En todo caso, la *Iglesia*

[85] Loffeld, *o. c.*, 267.

[86] AAS (1926) 65.

particular naciente, la *Iglesia de misión*, puede desarrollar ambos trabajos: de *pastoralización* con respecto a los fieles que ya le pertenecen en su organización externa eclesiástica y el de *misión* o *evangelización* con nuevos grupos de paganos, que se trata de unir y constituir en una futura nueva Iglesia. Convendría explanar más ampliamente, y lo haremos en su lugar, este *doble trabajo* o actividad de la Iglesia misional, que podría considerarse como Iglesia ya formada en sí misma, aunque de modo *inicial* aún, e Iglesia que trata, por su apostolado, *de formar nuevas Iglesias particulares*, mediante la anexión de nuevos sujetos que puedan ser el elemento pasivo de las nuevas Iglesias.

Loffeld llega a la conclusión de que ambas Iglesias, la formada y la que está en etapa de formación, no se distinguen *específicamente*, aunque sí se distinguen *realmente*, del mismo modo que el embrión humano animado no se distingue *específicamente* del hombre adulto. Porque *sustancialmente* ambas actividades tienen un mismo objeto estrictamente formal y se especifican ambas por la misma realidad [87]. Y acude para avalar su afirmación a testimonios de otros misionólogos como Jetté, y Journet sobre todo. De modo que, como consecuencia, viene a deducir que el fin que *especifica* propiamente la actividad *misionera* es *idéntico* en su *esencia* con el que especifica la acción *pastoral*. Distinción, pues, *no específica*, aunque *sí real*. Por tanto, la actividad misionera podría definirse como la generación y el encaminamiento hacia la madurez, por fuerzas vitales tanto venidas desde fuera, como producidas *ab intra*, de las *nuevas Iglesias particulares*, según la estructura interna y externa que ha establecido Jesucristo mismo, y que la Iglesia ha determinado después más concretamente. Esta forma de actividad eclesial no existe allí donde la Iglesia particular está ya totalmente ultimada.

Estas consideraciones dan lugar a una reflexión sobre el binomio *conversión-implantación*, y sobre el binomio *universalismo-particularismo*.

- *Binomio o síntesis conversión-plantación*

Esta teoría de la *implantación*, de la *irrigación* y del *desarrollo* de *nuevas Iglesias particulares* (realizaciones *mayores* del Cuerpo Místico universal), de la edificación étnica del Cuerpo Místico, nos permite el acercar entre sí y sintetizar las dos teorías, de la *conver-*

[87] Loffeld, *o. c.*, 269.

sión de Schmidlin y O'Connor, y de la *plantación* de Charles con toda su escuela. Es una solución para las dificultades que nacen del *extremismo* de considerar demasiado aislados o independientes ambos extremos. Si hubiera una diferencia *específica* entre *conversión* o salvación de las almas, e *implantación* de la Iglesia, la oposición sería ciertamente irreductible. Es lo que trataría de explicar, a su vez, la que llamaremos *escuela francesa*. Pero si, *esencialmente*, ambas actividades son *idénticas*, queda abierto el camino para la reconciliación de los antagonistas y para la «conversión» de los escépticos.

Es evidente que la salvación de las almas queda integrada en la edificación de la Iglesia particular. Basta con reflexionar acerca de la Iglesia que se va formando, imagen y proyección de la *católica*. La conversión de los individuos, su reafirmación en la fe y en la caridad, su agrupación en Iglesia bajo la dirección de una jerarquía indígena (que se creará con el tiempo), que santifica y que dirige: ahí está el contenido más esencial de la plantación de la Iglesia, mejor dicho, de su *auto-implantación*, pues es ella misma la que se va implantando y arraigando. La Iglesia son esos católicos y esos sacerdotes, *sujeto* y *objeto* a un mismo tiempo, de las *Iglesias nacientes*.

A este propósito, recuerda Loffeld el reproche que el fundador de su congregación, P. Libermann, hacía a sus dos obispos misioneros, P. Bessieux y Kobes, vicarios apostólicos en el vicariato de las Dos Guineas. Ambos vicarios apelaban al argumento de la salvación de las almas para obtener del fundador una directriz determinada que, a su juicio, vendría a poner en peligro la unidad y la organización de la misión. Y les respondía:

> «Concibo perfectamente vuestras angustias a la vista de tantas almas como van por la vía de la perdición... Pero pensad bien ambos que vosotros no estáis tan sólo en la misión para el tiempo *presente*, sino que debéis *construir para el futuro*... Ciertamente, que es una pena grande el que algunas almas se pierdan, pero la desgracia sería incomparablemente mayor si, por apresurarse a salvar algunas almas determinadas, vinierais a perder un *pueblo entero*» [88].

Lo mismo que los últimos papas, también Libermann veía la salvación de las almas integrada en la fundación o crecimiento de las nuevas Iglesias, y tanto en el presente, como en el porvenir, en la consolidación de esos mismos organismos de la salvación. Resumiendo, podría llegar a fijar la siguiente gradación: implantación de

[88] Loffeld, *o. c.*, 276.

la Iglesia en un pueblo determinado, incorporación de ese pueblo a la Iglesia, reunión y formación de ese pueblo en Iglesia, salvación de todo ese pueblo» [89].

- *Síntesis o binomio universalismo-particularismo*

Esta misma conciliación de ambos puntos de vista y esta teología de la unidad sustancial de todas las formas de la actividad eclesial pueden contribuir también a solucionar otra dificultad que podría provenir a veces entre el bien de la Iglesia episcopal propia y el bien de las Iglesias en formación. Es la dificultad clásica de las necesidades espirituales ingentes de la propia diócesis. Cada sacerdote, cada misionero, debe pensar que, aunque es hermoso dedicarse a llenar las necesidades de sus feligreses, no debe perder de vista tampoco que, en los últimos confines de la tierra, existen también *nuestras* misiones. La dificultad la resuelven no pocos documentos eclesiásticos. La dificultad tendría cierto fundamento teológico si en efecto las misiones tendieran a la implantación de la Iglesia, *en oposición* a la salvación de las almas, actividad de las Iglesias ya adultas; y si se tratara de dos actividades *fundamentalmente* diferentes. Porque, en fin de cuentas, en la Iglesia establecida por Cristo viene a ser, como la *ley suprema*, la salvación de las almas. En la concepción paulina del Cuerpo Místico de Cristo, podría inducirse a este mismo cuerpo como en perpetuo sufrimiento mientras hubiera pueblos no agregados aún a ese Cuerpo Místico. Y en un cuerpo orgánico no puede haber *oposición radical* ninguna entre sus diversos órganos: «Cuando un órgano sufre, todos sufren en él; cuando a uno lo tratan bien, con él se alegran todos» (1 Cor 12, 26). Y lo que vale para los miembros *menores*, que podrían ser los individuos, ha de valer también para los miembros *mayores*, que pueden ser las Iglesias. Al fin y al cabo, puede ser la aplicación práctica del dogma de la comunión de los santos, que hemos explanado ya antes [90].

7. Aplicación a la actividad que hace surgir la Iglesia particular

Hemos visto las relaciones entre las Iglesias ya ultimadas y las Iglesias en formación o crecimiento: Iglesias *mayores* e Iglesias

[89] *Ibíd.*, 278.

[90] Loffeld, *o. c.*, 278-279.

menores: comunidades episcopales ya perfectas o acabadas y las Iglesias en formación orgánica. Pero ¿cuál es, o en qué consiste esa *actividad,* que hace surgir o dar vida a las Iglesias particulares? Es la que llamamos precisamente la *actividad misionera.* En su sentido más propio, es idéntica a la actividad jerárquica *extranjera,* ayudada de los elementos que la acompañan: religiosos, religiosas, laicos, etc. Y además, incluye toda la actividad de *cooperación* de la que podríamos llamar retaguardia, desde el sumo pontífice hasta el último fiel.

a) Su causa material y formal

Como en toda actividad humana pueden distinguirse los *elementos internos* que la constituyen (causa material y formal), y el *objeto cuasi-exterior* a que se aplica. No hablamos del *objeto formal,* dice Loffeld, pues coincide con la causa formal, ni del *objeto material,* que coincide más bien con la causa intrínseca material; por *objeto cuasi-exterior* entendemos a los hombres y a su medio, que son los beneficiarios de la actividad total, beneficiarios al menos *potenciales,* pues deberán abrise *voluntariamente* a esta influencia sobrenatural.

Elementos *intrínsecos,* constituidos por todas las actividades de detalle, consideradas cada una en su singularidad: oración litúrgica, predicación, catequesis, conversión de los individuos, administración de los sacramentos, pastoralización, gobierno espiritual de los fieles, formación del clero indígena, introducción de la vida religiosa, actividades de caridad, de educación, sociales, culturales, económicas; todo el complejo, en fin, de la cristianización. Todas estas actividades tienden intrínsecamente a un mismo fin: la formación progresiva de una *Iglesia particular.* Y este fin es lo que constituye el *elemento formal.* Este es el que contiene y explica todos los elementos de la actividad misionera, sin estar contenido en ninguno de ellos; él es el que les da su unidad y permite otorgar un nombre propio a todo ese complejo. En consecuencia, hemos de reconocer que la implantación estable de una *Iglesia particular* es el *fin específico* o el *elemento formal* de la misión [91].

b) Objeto formal de la misión en cuanto a su motivación

La causa *formal,* o el objeto formal (el objeto formal *quod*) de la actividad misionera es, pues, la *implantación y arraigamiento* de las

[91] Loffeld, *o. c.,* 288-289; Jetté, *Qu'est-ce que la Missiologie?,* 44.

Iglesias. Y ¿cuál es su *motivación* (objeto formal *quo*), esto es, el *motivo inmediato* de esta actividad? ¿Lo que mueve a la Iglesia mundial a implantarse *localmente*? La *catolicidad*, que, por su definición misma, es la aptitud y capacidad de expansión universal. Catolicidad *de derecho*, que tiende a actuarse *de hecho* en todo el mundo. Catolicidad *interna* o intensiva, en cuanto que se refiere, no a los individuos aislados, que deberán ser asumidos en la misma Iglesia, ni siquiera a una encarnación comunitaria cada vez más enraizada en pueblos y medios de vida, sino a su *extensión* y a su *encarnación inicial y estructural en nuevos pueblos*, por muy diferentes que ellos sean, y por consiguiente en nuevas *regiones o tierras*. Podría llamarse a esta catolicidad, una catolicidad *étnico-geográfica*. Esta catolicidad es la indicada por el salmista: «Te daré en herencia las naciones; en posesión, la tierra hasta sus confines» (Sal 2, 8). Es un sentido de la catolicidad, el mayor sin duda, pero no el único [92].

c) Objeto cuasi-exterior

Necesita un complemento. En el análisis de la actividad misionera, al precisar sus componentes internos, se hablaba de la jerarquía y de los fieles como *sujetos* de esta actividad, pero resulta que las mismas personas jerárquicas de la Iglesia particular, *en cuanto fieles*, y los mismos fieles, vienen a ser también su *objeto*. También lo son todos los *no cristianos*, llamados *a ser incorporados* a la Iglesia. Para distinguir este objeto del objeto material (causa material), habla el autor de *objeto cuasi-exterior*, añadiendo ese adverbio *cuasi*, porque el hombre sobre el que se ejerce en la Iglesia la actividad apostólica no es sencillamente un elemento *externo* a esa actividad, aunque no sea miembro de la Iglesia. Existen, en primer lugar, los ya incorporados a ella, y como tales son elementos internos, *ad intra*, y objeto de la actividad jerárquica inicial aún: actividad cultural, sacramental, magisterial, prudencial y cultural. Es la *pastoralización* de la Iglesia de misión, aunque aún imperfecta, esto es, no acabada. Esta pastoralización no entrará en su estadio normal, sino cuando esta Iglesia esté ya plenamente estructurada en todos sus aspectos. Para llegar a ese estadio, no basta perfeccionar la pastoralización; es necesario *proseguir* y *extender* lo que se llama *evangelización*. Es necesario entrar en contacto con un determinado número de no católicos, para introducirlos en la Iglesia *in fieri*, y para que ellos mismos vengan a contribuir así a su misma forma-

[92] Loffeld, *o. c.*, 289-290.

ción. Estos *no católicos* son, según los documentos del magisterio, ante todo los *infieles o paganos*, pero también, al menos según algunos documentos, los *herejes* y los *cismáticos*. Se trata de la formación de *Iglesias particulares nuevas*. Y éstas se forman con católicos, pertenecientes, antes de su conversión o integración, a distintos grupos religiosos o arreligiosos en cualquier parte de la tierra. El *objeto material*, pues, de la misión no son propiamente las *regiones* geográficas, como sostienen algunos autores, sino más bien las *personas* que viven en esas regiones. Una vez más también aquí se tomaría el continente por el contenido: allí donde la Iglesia no esté aún constituida. Incluso se podría tener como objeto material un grupo determinado aterritorial, sin territorio propio fijo, con el que se pensara formar una propia iglesia. La Escritura nos está constantemente indicando este objeto material: «Haced discípulos de todas las naciones... Te daré en herencia... Se deseen su dicha todos los pueblos... Todos los pueblos se bendecirán... Para que llegue a oídos de todos los pueblos...» (véase Mt 28, 18; Sal 2, 8; Gn 22, 18; Sal 71, 17; Mt 24, 14). Por tanto, el objeto *material* o, mejor, cuasi-exterior, de la actividad misionera, es *todo grupo humano* que por su extensión y su composición interna sea capaz de formar una *nueva Iglesia particular*, y que está llamado a formarla él mismo [93].

d) Territorio de misión

Esta determinación del objeto material nos lleva a la fijación del territorio de misión en su aspecto *teológico* más que canónico. El autor sostiene que no es criterio apto el de la sola dependencia de la Congregación de la Propaganda Fide, pues aunque todos los territorios de ella dependientes lo sean, pero hay otros territorios que lo son sin que dependan precisamente de la Propaganda, sino de otros dicasterios romanos, como la Congregación Consistorial, la Oriental, la de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. [94] Territorio de misión debe ser, dice Loffeld, todo aquel donde reside un pueblo en el que no está suficientemente implantada una *Iglesia particular*, en cuanto a sus diversos elementos estructurales. Es un criterio más propiamente *eclesiológico*, aunque es de difícil aplicación o determinación en la práctica, y en definitiva dependerá de la apreciación moral de las mismas autoridades eclesiásticas [95].

[93] Loffeld, *o. c.*, 290-293.

[94] Véase una discusión de este punto en nuestra *Misionología: Problemas introductorios*, 30-38.

[95] Loffeld, *o. c.*, 293-294.

e) *Causa eficiente: misioneros extranjeros y misioneros autóctonos*

Naturalmente, se presuponen como primeras causas eficientes Dios Nuestro Señor y Jesucristo. Por el momento, interesan ahora los misioneros mismos. ¿Quién es propiamente el misionero? En el sentido pleno de la palabra, dice Loffeld, es un obispo o un sacerdote, que tiene el mandato de dejar su propio medio eclesiástico y cultural, y *marchar* para darse por entero a un grupo humano extra-eclesial, en vistas a formar en él una Iglesia plenamente estructural. En un sentido algo más amplio, pueden considerarse también como misioneros otras personas que les ayuden en la empresa: miembros de algún instituto religioso o secular, o simples laicos, organizados o no, pero *enviados* también ellos, como el sacerdote, para integrarse en un medio extraño, asociándose, también ellos, a la actividad jerárquica local. Este mandato es lo que especifica la *vocación* misionera, de la que más detenidamente hablaremos en otro lugar. En este sentido hablaba Pío XI, cuando escribía a Portugal en su *Saeculo exeunte octavo:*

> «Diligenter iidem perpendant neminem posse difficile arduumque apostolatus huius iter ingredi, qui ad id non peculiari Dei gratia vocatus; parique modo neminem posse susceptum hoc iter persequi, qui divino afflatui divinaeque vocationi non digne respondeat» [96].

Esta vocación misionera ¿será exclusiva de los misioneros *extranjeros*, o pueden tenerla asimismo los *sacerdotes nativos*? Sin duda. Y hay documentos que los computan como verdaderos misioneros, a pesar de que los documentos pontificios asignan generalmente el título de *misioneros* a los *extranjeros*, como contrapuestos a los nativos. A este respecto, la instrucción *Cum postremis* impone a los obispos de las diócesis ya constituidas en la India oriental que designen algunos sacerdotes especiales, que no deberán ocuparse precisamente de atender a los fieles de la diócesis, sino de evangelizar a los aún paganos de sus territorios [97]. Por tanto, aun dentro de una Iglesia ya constituida, deberá haber algunos sacerdotes designados para la *pastoralización* propiamente tal, y otros que quedarán reservados para la obra de la *evangelización.* Una actividad *interna* de pastoralización, y otra *externa* de evangelización. Sin duda que esta tarea la podrán desempeñar la jerarquía indígena y los mismos sacerdotes nativos «multo melius quam quisquam

[96] AAS (1940) 256.

[97] AAS (1892-1893) 515.

alius» [98]. Con todo, Pío XI exhortaba a los misioneros *extranjeros* que se ocuparan ellos más bien de los paganos, y dejaran a los autóctonos la obra de pastoralización entre sus propios conciudadanos, ya cristianos. Pero es el mismo Pío XI el que insiste en la *perfecta igualdad* de ambos grupos: es una igualdad *radical* en la dignidad y en cuanto al apostolado, que exigen un respeto y una caridad mutuas. El mismo pontífice reconoce que las Iglesias mismas habían sido fundadas con el sudor de los extranjeros: «vestro sudore ac labore» [99].

Si los documentos pontificios no suelen llamar *misioneros* más que a los *extranjeros*, ha sido principalmente por dos razones: primero, porque generalmente sus documentos se dirigían precisamente a ellos; y luego porque el número de los nativos era por entonces muy pequeño. Además, parecía que en los extranjeros se verificaba mejor el concepto de misionero, pues no provenían propiamente del seno mismo del pueblo que se trataba de transformar en Iglesia particular, sino que eran originarios y procedían *de otra Iglesia* y *de otro pueblo*. Y eso, aunque en el pueblo nuevo que habían de evangelizar, hubiera de persistir su condición de *extranjeros*.

En todo caso, ambos grupos de misioneros presentan sus propios valores: los *extranjeros*, por provenir de un medio *ya cristianizado* y por su formación *más especializada* en orden a la fundación de una misión: los *autóctonos*, por su cohesión natural al pueblo que se ha de evangelizar. Los *primeros* serán quizá más aptos para iniciar una nueva misión; los *segundos* lo serán para continuarla y ganarán de día en día en importancia y valor, a medida que crezca su número y su formación. Por eso precisamente serán el fruto más preciado del apostolado de los extranjeros. En todo caso, también los autóctonos pueden tener el mismo mandato misionero que los extranjeros, y su actividad apostólica debe considerarse *esencialmente* la misma, aunque se distingan por una *modalidad* diversa. Unos y otros pueden considerarse como verdaderos misioneros [100].

8. Las fórmulas metafóricas de la actividad misionera

¿Cuál puede ser la *fórmula metafórica* que más adecuadamente exprese la actividad misional? Se han utilizado sobre todo tres: una

[98] AAS (1919) 445, y (1926) 75.

[99] AAS (1926) 77.

[100] Loffeld, *o. c.*, 295-298.

fórmula de tipo *arquitectural*, otra de carácter *genético-pedagógico*, y una tercera de orden *vegetal*.

a) Las imágenes arquitecturales

Las empleó el mismo Cristo para designar su Iglesia: «Sobre esta roca voy a edificar mi Iglesia» (Mt 16, 18). Lo mismo Pedro: «Como piedras vivas, vais entrando en la construcción del templo espiritual» (1 Pe 1, 5). Y Pablo: «arraigados en él», decía a los Colosenses (Col 2, 7), y a los de Corinto: «Edificio de Dios sois vosotros... como hábil arquitecto, coloqué el cimiento, pero otro levanta el edificio» (1 Cor 3, 9.11); y el mismo Pablo habla de la *edificación* del cuerpo de Cristo (Ef 4, 12).

La misma metáfora en algunos documentos pontificios misioneros. Tiene la gran ventaja de acentuar la idea de *solidez* en el edificio espiritual y la complejidad de su estructura, indicando además, a un mismo tiempo, el carácter *inicial* de la obra misionera y su *tendencia* a conformación total. Como arquitecto avisado, el misionero construye una Iglesia particular completa, una casa de Dios.

Pero tiene la desventaja de insistir demasiado en el aspecto *externo* de la Iglesia en formación, en el trabajo de organización, no destacando suficientemente su carácter *interior* y *vital;* como tampoco deja entender tan claramente la cohesión de la nueva Iglesia con la Iglesia universal.

La misma idea arquitectural está embebida en la expresión *fundación* de la Iglesia, fórmula que se expresa en multitud de documentos pontificios cuando se trata de definir precisamente la obra misional; la metáfora se completa con otros verbos similares como *instituir, establecer, consolidar,* etc. Inspira además un concepto más bien *jurídico* que intrínseco o vital, aunque debe explicarse convenientemente [101].

b) Las imágenes genético-pedagógicas

Tampoco son extrañas estas metáforas al lenguaje escriturístico. San Pablo escribía a los Corintios: «Como cristianos tendréis mil tutores, pero padres no tenéis muchos. Como cristianos fui yo quien os engendré a vosotros con el evangelio» (1 Cor 4, 15). Y a los Gálatas: «Hijos míos, otra vez me causáis dolores de parto,

[101] *Ibíd.*, 299-300.

hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Gál 4, 19). Es constante además entre los escritores eclesiásticos la imagen de la Iglesia *madre*.

Maternidad que se manifiesta sobre todo en la *generación* y *educación* de los nuevos pueblos en Cristo. En cambio, los documentos pontificios no acuden tan frecuentemente a esta metáfora, aunque sí aluden, hablando de las nuevas Iglesias, a las Iglesias *nacientes* y en estado de *crecimiento*.

La imagen es ciertamente fecunda cuando se aplica a la misma Iglesia universal que *engendra* y *educa* a las *Iglesias particulares*. Dígase lo mismo de los misioneros, que como que engendran a la fe a los nuevos individuos y a los nuevos pueblos: «Como cristianos fui yo quien os engendré a vosotros con el evangelio», que decía Pablo (la generación); y «otra vez me causáis dolores de parto, hasta que Cristo tome forma» (la educación). Esa generación y esa ulterior educación irá llevando a las Iglesias jóvenes hasta su edad adulta.

En cambio, tiene la gran ventaja de indicar la *acción vital* de la *Iglesia madre* con respecto a las *Iglesias hijas*, nacidas de su alumbramiento espiritual, y su dirección hasta la edad adulta, lo que nos permite hablar del carácter *vital* de la actividad misionera, y también de su carácter *temporal*, pues cesa cuando hayan llegado a esa edad adulta.

La misma metáfora *genética* se aplica más especialmente, dentro de la que hemos llamado escuela *española*, con su ideología misional del *Cuerpo Místico*. Por la obra de los agentes especiales como son los misioneros, el Cuerpo Místico de Cristo va estructurando sus órganos mayores naturales (las Iglesias particulares), formando parte del mismo cuerpo integral de Cristo. La actividad misionera sería entonces la localización del Cuerpo Místico, su *etnificación*, su conformación corporal local: la incorporación mística y orgánica de este cuerpo en nuevos pueblos, que pasan a formar parte integrante de él. Lo hemos expuesto suficientemente en la teoría española desarrollada por Zameza. [102]

c) Las imágenes o metáforas vegetales

Vienen luego las metáforas de *orden vegetal*, o *agrícola*, si queremos. El mismo Cristo las utilizaba frecuentemente en su

[102] *Ibíd.*, 300-303.

predicación: «Se parece al grano de mostaza que un hombre sembró en su huerta: creció, se hizo un árbol y los pájaros anidaron en sus ramas» (Lc 13, 19). Y en otro lugar: «Había una vez un propietario que plantó una viña, la rodeó con una cerca, cavó un lagar, construyó la casa del guarda, la arrendó a unos labradores...» (Mt 21, 33). «Yo soy la vid verdadera, mi Padre es el labrador. Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta; los que dan fruto los limpia para que den más» (Jn 15, 1-2).

Por su parte san Pablo comenta: «Yo planté, Apolo regó, pero era Dios quien hacía crecer... El que planta y el que riega hacen uno... Trabajamos juntos para Dios... Labranza de Dios sois» (1 Cor 3, 6.8.9). De ahí que san Agustín pudiera hablar de las Iglesias que los apóstoles habían *plantado*. La misma metáfora de carácter *vegetal* de la *plantación* vuelve a aparecer frecuentemente en los documentos pontificios de los papas últimos, sobre todo de Pío XII. No hace falta repetir los textos.

Sobre la metáfora de la *plantación*, hemos dado ya textos abundantes anteriormente, metáfora que se hizo común a partir de la exposición misional del P. Charles y de la ulterior investigación de André Seumois, que propuso más bien, y con más acierto, el término de *implantación*, como ya hemos comentado. Tiene además la ventaja de que la metáfora de la implantación expresa la *identidad de naturaleza* entre la Iglesia *implantante* y la Iglesia *implantada*, unidad indivisa, invulnerable e inconfusa, como las dos naturalezas en Cristo. Es natural que *como metáfora* no llegue a explicar *toda la realidad* en sus mínimos detalles, pero sí que la expresa con la mayor justeza que pudiéramos desear. Por eso ha hallado eco entre los misionólogos y teólogos modernos. La actividad misionera no se limita tan sólo a la acción de la plantación, sino que incluye además la acción de la irrigación, del aprovisionamiento y el acrecentamiento de las Iglesias particulares hasta su edad adulta... «se hizo un árbol y los pájaros anidaron en sus ramas». La misión podría, pues, definirse como una *agricultura* de Iglesias, una *siembra* de Iglesias, cuyo origen y desarrollo cuida, como el agricultor cuida sus plantas hasta su plena madurez [103].

9. Características de la actividad misionera

Mediante la explicación dada de la naturaleza de la actividad misionera, puede llegarse a la explicitación de ciertas *características*

[103] *Ibíd.*, 303-308.

que le son propias. Nos fijaremos tan sólo en las más principales, siempre según la exposición de Loffeld:

– *Totalidad.* Ante todo, un aspecto de *totalidad,* un aspecto particularmente comunitario en su finalidad y por tanto en su obra. La actividad misionera tiende a formar Iglesias *completas, idénticas* en su naturaleza y en su estructura al organismo complejo y misterioso que es la Iglesia universal. Esta totalidad o perfección queda muy de relieve en los documentos pontificios. El misionero tiene que *construir* una Iglesia en todas sus estructuras, hasta que ya pueda considerarse ultimada y deje por tanto de ser Iglesia de misión para pasar a ser Iglesia *totalmente formada* [104].

– *Sobrenaturalidad,* porque esta característica es propia de toda actividad de la misma Iglesia. Todo ello es obra de la gracia, que es un elemento esencialmente espiritual por su naturaleza. No puede concebirse una edificación o plantación de Iglesia que vaya basada en fundamentos meramente naturales. De ahí la importancia del elemento sobrenatural en el misionero, que debe fundamentar su propia espiritualidad [105].

– *Supranacionalidad,* característica que han inculcado frecuentemente los últimos pontífices. Este elemento nace espontáneamente del término y concepto mismo de misión, ya que se trata de implantar la *Iglesia,* que está por encima de toda nación. La Iglesia de Cristo es *supranacional* por esencia, trasciende todos los pueblos y todas las naciones; en un sentido *negativo,* en cuanto que no puede pertenecer *en exclusiva* a este o a aquel pueblo; y en un sentido *positivo,* en cuanto que representa al Cuerpo Místico de Cristo, que es un todo indivisible y universal [106].

– *Servicio,* un servicio desinteresado por parte del misionero, inherente a toda actividad misionera: «El Hijo del hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir» (Mt 20, 28); el misionero, lo mismo que todo encargado de almas, debe ser un siervo «inútil», como recuerda la misma Escritura (Lc 17, 10). Este carácter de *servicio* se manifiesta de modo particular en la actividad de implantación, más que en la de pastoralización. Su servicio necesario para la implantación debe cesar cuando la Iglesia ha llegado a su edad adulta, cuando debe dejar de existir el trabajo de misión. Entonces pasará a otras manos, y el misionero quedará libre para emplear sus

[104] *Ibíd., 309-310.*

[105] *Ibíd.,* 310-311.

[106] *Ibíd.,* 312-313.

servicios en la fundación de otra Iglesia nueva. Ahí está su desinterés material, para fijarse tan sólo en un interés puramente espiritual. No trabaja para sí, sino para la Iglesia que debe fundar.

– *Inmadurez* propia de la Iglesia en formación, pues se trata de llevarla hasta el grado de suprema madurez. El misionero, su fundador, su mantenedor, debe ayudar precisamente para que llegue cuanto antes a esa madurez, y luego retirarse. Se trata de una inmadurez en profundidad y en extensión, pues de un estado de infancia debe hacer pasar a su Iglesia a un estado de adultez, hasta su perfección completa [107].

– *Dependencia y receptividad.* La inmadurez de la Iglesia misional lleva a otra característica propia, la de *receptividad* y *dependencia,* contraria al carácter de autodifusión y autosuficiencia o autonomía. El llamamiento de la Iglesia universal a la cooperación misional de todos los fieles durará todo el tiempo que dure el estado de misión, y así la Iglesia misional ha de vivir dentro de esa receptividad y de esa dependencia. Una receptividad y una dependencia *sobrenatural,* y aun *cultural,* si queremos, pero que no debe inquietar a los políticos de aquella nación, pues se trata de un orden espiritual que no puede cruzarse, en oposición, a sus miras o independencia política. Tan sólo se busca el bien espiritual y cultural de una determinada región, y eso va en utilidad de todos los pueblos [108].

– *Indigenización.* Este carácter de la indigenización de toda Iglesia particular es un elemento esencial de toda obra misionera, una indigenización completa, total, en el país en que radica. La obra de las misiones debe encarnar y asimilar los valores de los pueblos que evangeliza, y hacerse indígena con los indígenas. Este carácter *encarnador-asimilativo* debe orientar hacia la Iglesia naciente todos los valores de cada cultura. Es su cultura misma la que debe bautizarse o hacerse cristiana. Aquí está el principio orientador de la sana adaptación [109].

– *Dinamismo,* como lo exige una actividad que está orientada hacia la expansión de la Iglesia; se desprende del crecimiento juvenil y total propio de una Iglesia en formación. El misionero no debe contentarse con atender a los fieles ya adheridos, sino activar la conversión y adhesión o incorporación de nuevos elementos [110].

[107] *Ibíd.,* 315.
[108] *Ibíd.,* 315-316.
[109] *Ibíd.,* 316-317.
[110] *Ibíd.,* 317.

– *Exteriorización.* Es el aspecto *ad extra* de que ya hemos hablado; el misionero, como que por medio del envío, debe salir *fuera* de su propia Iglesia para fundar otra nueva. Es la extensión de la Iglesia más allá de sus propias fronteras. Por eso la obra de la misión se llama la obra de las misiones *extranjeras.* Luego se completará con otra obra de *interiorización* desarrollando su propia vida interna. La misión tiene siempre una proyección *al exterior* [111].

– *Extraordinariedad,* no el sentido de un apostolado *raro* o excepcional, o anormal, sino en el sentido de que, mientras dura su estado de misionalidad, no es un estado *ordinario,* dentro del régimen que Cristo quiso para su Iglesia [112].

– *Provisionalidad,* pues el estado de misión es *provisional, transitorio,* en camino hacia un estado plenamente normal de Iglesias constituidas [113].

10. Ideología misional de monseñor Saverio Paventi

Monseñor Paventi estudió el problema de la actividad misional más bien desde el punto de vista *jurídico,* muy a tono con su cargo de asesor jurídico de la Congregación de Propaganda Fide. Y lo expuso en su obra *La Chiesa Missionaria,* que subtitula *Manual de misionología doctrinal* [114].

Después de unas nociones generales sobre la misionología, establece el concepto de *territorio de misión,* y lo limita tan sólo y

[111] *Ibíd.,* 318-319.

[112] *Ibíd.,* 319.

[113] *Ibíd.,* 319-320.

[114] Saverio Paventi, *La Chiesa Missionaria. Manuale di Missionología dottrinale.* Unione Missionaria del Clero, Roma 1949, vols. I-II, 542 y 190 p. La obra comienza con la misionología general, donde expone las nociones generales y los puntos concretos de misionología jurídica, dogmática, moral, y de la misionología en su historia entre los católicos, los luteranos y los calvinistas. Habla luego de la jerarquía misionera, papa, curia romana, representaciones oficiales, Ordinarios de misión, circunscripciones eclesiásticas y jerarquía oriental. De la formación del misionero, de la metodología en general, de la adaptación y de los medios de apostolado. Y luego de la metodología especial entre los diversos pueblos, primitivos, hindús, budistas, confucianistas, shintoístas, musulmanes, judíos y ortodoxos. En el tomo II habla de la cooperación y del deber misional en todos, de las Obras Misionales Pontificias, y de la misionología descriptiva, con sus correspondientes estadísticas. Finalmente, de las ciencias auxiliares de la misionología, como la lingüística, la etnología, la historia de las religiones, etc.

en exclusiva a aquellos territorios misionales que dependen de la Congregación de Propaganda Fide [115]. Luego pasa revista a las diversas exposiciones de misionólogos anteriores, cuyas ideas somete a crítica, antes de exponer su propia ideología misional. En primer lugar, nos dice, creemos poder decir que muchas cuestiones teológicas se han presentado sin ventaja ninguna para la solución del problema de la actividad misionera que ejercita la Iglesia en algunos territorios determinados. Esas cuestiones se relacionan más bien con la actividad general de la Iglesia, que por medio de sus sacramentos opera la santificación y hace presente en el mundo el reino de Dios. Las misiones, continúa, son hoy una *actividad específica* del ministerio eclesiástico, y no un ente físico o una noción metafísica. Como tal, deben ser determinadas por la *legislación canónica,* que puede tener conceptos distintos a través de los siglos, como ha sucedido de hecho, tratándose como se trata no sólo de una cuestión de principios ligada al dogma, o a la moral, sino también de una cuestión de *organización administrativa.* Efectivamente, a partir del siglo XII, y más especialmente desde 1622, el apostolado misionero ha quedado regulado por la Santa Sede con prescripciones bien claras, y, según eso, todo apostolado o ministerio eclesiástico, ejercitado bajo la dependencia de la Congregación de la Propaganda, era considerado como *actividad misionera.* La extensión del territorio era amplísima y comprendía no sólo Asia, América y Africa, sino además los países protestantes de la Europa septentrional, y hasta incluso algunas regiones de Francia y de Italia. Esto nos indica que la obra misionera se llevaba a cabo, tanto entre los países de *paganos,* como entre los de *no-católicos,* esto es, entre protestantes y ortodoxos. Sólo por decreto de san Pío X, en 1908, quedaría limitado tan amplio territorio, al pasar muchas regiones a la dependencia de la Congregación Consistorial.

Concluye, por tanto, que el criterio *jurídico* defendido por Grentrup y Vromant es el más seguro, y viene a resolver la cuestión propuesta por Schmidlin que quería *limitar* la actividad misional a solos los *territorios de los paganos.* No tienen valor alguno las razones que Schmidlin aduce para probar esa limitación. También Charles rechaza el criterio canónico, y se basa en otros criterios para sostener que la esencia de la misión consiste en la implantación de la Iglesia. Paventi llegará a la misma conclusión, pero apoyándose precisamente en el criterio *canónico.* Por eso puede alinearse en las filas de la escuela de Charles, aunque disienta de él en la fuerza y

[115] Paventi, *o. c.,* 19-21.

prueba de algunos de sus argumentos. Nos expone, pues, así su definitiva ideología misional:

a) Objeto material de las misiones

Ante todo quiere establecer cuáles han de ser los pueblos o regiones de la actividad misionera, esto es, el *objeto material* de las misiones, según el modo de expresarse de los demás autores. Reteniendo siempre el concepto *jurídico* y recordando que en los territorios sujetos a la Propaganda, tanto en el pasado como en el presente, existen individuos *infieles no bautizados,* y también no pocos *no-católicos,* deduce que el objeto material de la actividad misionera son tanto unos como otros. Los paganos constituyen el objeto *específico* o *primario* de esa actividad, y todos los demás su objeto *integral* o *secundario.* Quedan así incluidos dentro del objeto *material* de la actividad misionera también los protestantes y los ortodoxos. Se apoya para esa decisión en documentos de la Iglesia.

b) Naturaleza de la actividad misionera (objeto formal quod)

Una vez que ha establecido que las misiones se dirigen a *todos los acatólicos,* pasa a determinar la naturaleza de la actividad misionera de la Iglesia, o el *objeto formal quod,* en la nomenclatura de los filósofos. A Paventi, la cuestión le resulta obvia desde el punto de vista *teológico* y *jurídico.* La actividad misionera es una actividad de la Iglesia, punto en que van de acuerdo todos los documentos eclesiásticos. No siempre se halla en ellos una expresión precisa y determinada, pero siempre aparece el concepto de que las misiones son una actividad de la Iglesia; por tanto, las misiones entran dentro del ministerio eclesiástico, o sea, de la actividad de la Iglesia, que es una continuación de la obra de Cristo sobre la tierra.

Pero las misiones no vienen a ser una actividad *cualquiera* de ese ministerio eclesiástico. En los territorios de derecho común, ese ministerio se especifica según los campos en que se desarrolla. La Iglesia está ya fundada, y los ministros deben atender a conservarla y desarrollarla. En cambio, en los territorios de misión, la Iglesia, o no existe, o está en fase de iniciación, y consiguientemente el ministerio eclesiástico ha de ser ejercitado en toda su plenitud, esto es, del mismo modo como lo ejercieron los apóstoles, y aun Cristo mismo, que vino a este mundo para *fundar* su Iglesia, a fin de perpetuar en el tiempo su obra de redención divina.

Podrán citarse multitud de documentos pontificios. Paventi se contenta con recordar la práctica ya más que tricentenaria de la Propaganda Fide, la cual en su ya larga historia no ha seguido otro fin que *fundar la Iglesia* de modo estable en los países de misión. Y cuando juzga que un territorio está ya suficientemente desarrollado, la Propaganda lo transfiere a otro dicasterio romano. No hay duda, pues, de que la *naturaleza* de la actividad misionera consiste en la *implantación de la Iglesia,* tesis defendida por Grentrup con criterio *canónico,* y por Charles con otra serie de argumentos. Aun el mismo Schmidlin, nos dice Paventi, podría mantenerse dentro de esta misma línea. Distingue el ilustre misionólogo alemán un objeto *principal* y un objeto *secundario,* y lo mismo un objeto *individual* y un objeto *social.* Ambas distinciones se corresponden en la realidad, y sus elementos pueden quedar unidos en una sola expresión: *la cristianización en sentido amplio.* El objeto *primario* sería la *conversión de los no-cristianos* al cristianismo; el *secundario,* la *extensión* o el *establecimiento de la Iglesia,* como consecuencia o corolario del objeto principal. De suyo, Schmidlin no parece haberse planteado expresamente la cuestión de la *naturaleza,* u *objeto específico,* de las misiones, pero tampoco excluye que sea su objeto específico precisamente la plantación de la Iglesia. Pues es claro que a esa plantación tan sólo se llega por medio de la conversión de un núcleo suficiente de individuos, y que la vida de la nueva Iglesia será tanto más intensa y fervorosa, cuanto lo sea la vida de los neófitos, y cuanto más numeroso sea el grupo de los que se convierten a ella.

Así, pues, podría llegarse según Paventi a la siguiente definición: «La misión externa es aquella parte del ministerio eclesiástico que tiene como meta la plantación y establecimiento de la Iglesia católica entre los acatólicos». En esta definición están incluidos todos los elementos requeridos. La descripción concreta de las misiones hace evidente que son una forma *especial* del ministerio eclesiástico. En general, este ministerio comprende tanto el ministerio *pastoral,* que se ocupa de las ovejas ya integradas en el rebaño de Cristo, como el ministerio *apostólico* o, simplemente, el apostolado, que tiene como finalidad el conducir nuevas almas a la Iglesia, y *plantarla* o *establecerla* entre ellas, con todos los medios propios de la vida cristiana. Esta forma *especial* de actividad distingue el apostolado misionero de las demás formas de apostolado, y lo hace precisamente *específicamente misionero* [116].

[116] Paventi, *o. c.,* 29-31.

c) *Motivación de la misión (objeto formal quo)*

Motivo de una acción, en nuestro caso de la *acción misionera*, es aquello que *justifica* esa acción. Es lo que los filósofos designan como el *objeto formal quo.* Los misionólogos han dado varios motivos como principios justificantes de la acción misionera: el mandato de Jesús que induce un motivo de obediencia, la catolicidad de la Iglesia visible, la salvación de las almas, el derecho eclesiástico, la virtud de la religión, la plenitud de vida sobrenatural, la salvación colectiva de la humanidad, etc. Aunque algunos de ellos pueden considerarse como *fin* de las misiones también.

Parece evidente, dice Paventi por su cuenta, que los *motivos* de la misión han de buscarse en la *naturaleza* misma de la Iglesia, pues las misiones son una actividad eclesiástica. Y como la misión consiste especialmente en el apostolado de *plantación* de la Iglesia en todos los países en que no está aún establemente constituida, debe estar estrechamente ligada a la idea de *extensión* y de *universalismo,* esto es, a la propiedad de la *catolicidad* de la Iglesia. Catolicidad que puede ser considerada en un doble aspecto: *cuantitativo* y *cualitativo. Cuantitativamente* considerada, la catolicidad es aquella propiedad de la Iglesia por la que esa misma Iglesia, *una* y *la misma* en todas partes, puede considerarse como *considerablemente numerosa.* Esta definición exige tres elementos esenciales: unidad de fe y de jerarquía, extensión geográfica y espacial, y un número considerable de adherentes. Este triple elemento cuantitativo supone una exigencia de ser siempre una y la misma en todas partes, exigencia que se deriva de su institución divina y de la universalidad de la redención, que en última instancia nos lleva a la voluntad misma salvífica de Dios. Esta *exigencia* se llama catolicidad *cualitativa.* De esa cualidad, las palabras de Cristo que nos mandan predicar el evangelio en todo el mundo son la expresión más genuina. Y desde un punto de vista *exclusivamente jurídico,* las mismas palabras son el fundamento de las reivindicaciones que la Iglesia ha tenido que hacer valer tantas veces en el decurso de los siglos [117].

[117] *Ibíd.,* 33-34.

d) Finalidad de las misiones

Con estos prenotandos, pasa ya, fácilmente, como él dice, a establecer el *fin específico* de la misión, que está en *plantar* la Iglesia, es decir, establecerla donde quiera no está aún fundada. Y hace alusión a las parábolas del evangelio que utilizan este símil, o metáfora, o comparación, para describir la naturaleza del reino de Dios, que es la misma Iglesia. No podía el Señor escoger comparación mejor, mas bella y más adecuada a la verdad de las cosas, para indicar la obra paciente de sus discípulos, enviados por todo el mundo a echar los cimientos de la Iglesia. El misionero arroja la semilla, la riega con el sudor de su frente y de sus fatigas apostólicas. La pequeña planta nacerá y lentamente se irá desarrollando, arraigándose siempre más y proliferando cantidad de ramas en todas direcciones, hasta que haya llegado a aquella madurez de poder ser capaz de desarrollarse por sí misma con los medios propios que encuentra en cada lugar. La Iglesia podrá considerarse ya fundada, sin necesidad de que todos los habitantes de ese lugar hayan abrazado necesariamente la fe. Esta conversión prepara la plantación de la Iglesia, y por tanto viene a constituir un elemento integrativo. La misma idea exponen cantidad de documentos pontificios. Aparece claro que para llegar a la plantación de la Iglesia en un lugar determinado han de seguirse diversas etapas: predicación del evangelio, propagación de la fe, conversión de los sujetos. Varias etapas que conducen a la meta final y constituyen las diversas características de la obra misional. Los documentos pontificios se refieren a una o a otra de las tres etapas, pero *nunca excluyen* ninguna. Se comprende, además, que, según las circunstancias, desarrollen más un elemento u otro.

Y evidentemente, también las misiones han de tener como *fin supremo* el fin propio de toda la Iglesia, esto es, la gloria de Dios, que deberá fundarse en la conversión misma de las almas.

De este modo, podría llegarse a una *definición descriptiva* de las misiones, tomando conjuntamente sus motivos y su finalidad: «Es la parte del ministerio eclesiástico que se refiere al apostolado de plantación de la Iglesia católica donde no está aún establemente instituida, con la finalidad de la conversión de las almas; actividad que se justifica en el derecho divino y eclesiástico, y en la naturaleza misma de la Iglesia, y más particularmente en la catolicidad cuantitativa y cualitativa, fundada en la universalidad de la redención». Esta descripción comprende también indirectamente el apostolado ordenado a *restaurar* la Iglesia en aquellos países en los que haya sido destruida, o se encuentre gravemente comprometida

por la herejía o el paganismo, aunque en cada caso presente situaciones diversas [118].

El mismo autor puntualiza su postura misional en un pequeño artículo publicado en la revista «Clero e Missioni» el año 1950. Al fundar Jesucristo la Iglesia, nos dice allí, la constituyó como arca única de salvación, como el medio ordinario con el que habrían de conseguir los hombres el cielo. No quedan por eso excluidos algunos medios extraordinarios para casos particulares. Jesucristo comunicó a sus apóstoles toda la potestad recibida del Padre y, con ella, el mandato de continuar su misión hasta el fin de los tiempos por medio de sus sucesores, que constituían aquella sociedad perfecta, la Iglesia, de la que son los primeros apóstoles su fundamento. De ahí que la Iglesia sea necesaria para la salvación de los hombres. Para ello ha sido dotada de todos los medios sobrenaturales necesarios a su fin, y a él están ordenados el ministerio eclesiástico en general y el apostolado misionero en particular que, mientras normalizan la vía de la gracia, la hacen sobreabundar de vida en medio de la humanidad.

Si los apóstoles se hubieran contentado, después de pentecostés, con la comunidad de Jerusalén, y hubieran transformado el Cenáculo en una cátedra de teología en la que se hubiera encomendado la salvación de los infieles a medios extraordinarios, no hubieran resuelto el grave problema que les había impuesto el Divino Maestro. Pero, muy al contrario, se esparcieron por todo el mundo y fundaron por todas partes la Iglesia. Al descubrirse nuevas tierras y nuevos pueblos, cayeron en la cuenta los fieles europeos de que todas aquellas gentes estaban fuera del redil, y volaron los misioneros, como nuevos apóstoles, para fundar la Iglesia entre ellos.

Por tanto, desde el punto de vista *teológico,* la actividad misionera no es una actividad *específica* de la Iglesia, sino *su mismo ministerio pastoral,* ordenado a propagar y consolidar por todas partes la sociedad fundada por el Señor. La diferencia de la actividad misionera que se ejerce en los territorios de la Propaganda Fide tiene un fundamento jurídico, basado en la distinción que se hace entre la Iglesia de derecho común, que cuenta con una organización completa, y la Iglesia de aquellos territorios, en los que esa misma Iglesia está naciendo, o se va organizando de una manera cada vez más perfecta, hasta llegar a ser también Iglesia de derecho común.

Una tal distinción no puede tener una razón teológica, porque

[118] *Ibíd.,* 34-37.

la Iglesia es en todas partes una y la misma, aunque el distinto desarrollo que ha podido obtener en los territorios de Propaganda, y las particulares exigencias ambientales y culturales de los nuevos pueblos exigen distinciones nuevas, esto es, todo aquel complejo de normas jurídicas, emanadas para facilitar la implantación de la Iglesia en las misiones.

Queda, pues, basada en criterios *jurídicos* que, como contingentes que son, pueden ser cambiados según las fases diversas de la Iglesia naciente. Según esto, la actividad misionera en los territorios de la Propaganda no se diferencia, desde el punto de vista *teológico*, de la actividad *pastoral* de la Iglesia en los otros territorios de derecho común.

La amplitud territorial y la extensión a este o a aquel pueblo, y otras diferencias que la historia recuerda, no cambian su naturaleza, sino que sólo indican los diversos momentos de aquella estrategia general de la Iglesia para someter a todas las gentes a Cristo [119].

Bibliografía

Bruls, J., *Pie XII et les dimensions ecclésiales de la Mission:* Eglise Vivante (1958) 421-435.

Çapéran, Louis, *La Mission de L'Eglise et les Missions:* Bullet. Union. Mis. Cl. France (1946) 21-28, 65-72.

Congar, Y., *Vaste monde, ma paroisse.* Paris 1959.

Charles, Pierre, *La razón de ser de las misiones. Implantación*, en *Dossier de la Acción Misionera.* Bilbao, 17-36.

Charles, P., *La théologie des Missions:* Les Miss. Cathol. (1951) 68-80.

Chavasse, A. – Denis, H., *La croissance temporelle de l'Eglise:* Eglise Vivante (1953) 188-206.

Couturier, Ch., *Mission de l'Eglise.* Paris 1957.

Duperray, Ed., *L'implantation des Eglises autochtones* (Recherches et Debats, n. 6). Paris 1953, 75-86.

Dunas, N., *Perspectives d'une theólogie missionnaire:* Parole et Mission (1958) 342-366.

Frisque, J., *La Mission de L'Eglise particulière:* Eglise Vivante (1949) 389-412.

Frisque, J., *La theólogie de l'Eglise et la Mission:* Rev. Nouvelle (1959) II, 513-525.

[119] Saverio Paventi, *Fondamenti dommatici e giuridici delle Missioni:* Clero e Missioni (1950) n. 3, 15-16.

Gouyot, Mons., *Mission de l'Eglise et esprit missionnaire.* Coutances 1961.

Hastings, A., *The Church's Mission to the World.* London 1964.

Kasper, Walter, *Die Soteriologische Rolle der Kirche und die Sakramente der Heils,* en *La salvezza oggi.* Roma 1989, 33-60.

Kasper, W., *Die Kirche als universales Sakrament des Heils:* Theologie und Kirche (1987) 237-254.

Lange, René, *Le Problème théologique des Missions* (Xaveriana, n. 3). Louvain 1942, 32 p.

Leturia, Pedro, *El fin específico de las misiones de infieles:* Illuminare (1933) 125-136.

López Gay, Jesús, *Sentido misional del «edificar» la Iglesia en San Pablo:* Mis. Extr. (1968) n. 60, 475-490.

Lubac, Henri de, *Le fondement théologique des Missions.* Paris 1946, 46 p.

Masson, J., *A Escola Missiologica de Lovaina-Roma.* Contexto de un movimiento: Brotéria (1988) II, 73-84.

Masson, J., *Teología e Pastoral:* Brotéria (1988) II, 312-323.

Masson, J., *Fonction missionnaire, fonction d'Eglise:* Nouv. Rev. Theol. (1958) 1.042-1.061; (1959) 41-59.

Masson, J., *Planter l'Eglise:* Neue Zeitschr. Miss. (1961) 280-286.

Murphy, E. L., *The Purpose of Missions.* New York 1943.

Noubel, J. F., *Apostolat d'implantation et apostolat de défrichement dans les Institutions ecclésiastiques:* Nouv. Rev. Theol. (1952) 146-159.

O'Connor, Patrick, *The Purpose of the Missions:* Amer.Eccl.Rev. 124 (1951) 272-289; 125, 170-176; 127 (1952) 25-30.

Paulon, Italo, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle Missioni.* Roma 1948, 278 p.

Perbal, Albert, *Fare delle missioni o fare delle Chisse:* Pens. Mission. (1940) 15-22.

Perbal, A., *Ut Ecclesia... instituatur ac stabiliatur:* Pens. Mission. (1939) 298-302.

Phillip, Godfrey, *The Missionary Principles of Pierre Charles, S. J.:* Int.-Rev.Miss. (1943) 361-368.

Seumois, André, *La Mission «implantation de l'Eglise» dans les documents ecclésiastiques,* en *Missionswis. Studien,* 1951, 39-53.

Seumois, A., *L'implantation d'Eglises particulières, ou l'idée de Missions chez les Pères Latins:* Neue Zeitschr. Miss. (1964) 81-88.

Seumois, A., *L'implantation d'Eglises particulières, ou l'idée de Missions chez les Pères Grecs,* en *Novella Ecclesiae Germina,* 1963, 13-23.

Seumois, A., *Théologie de l'implantation ecclesiale,* en *Theologie Missionnaire.* Roma 1974, II, 229 p.

Seumois, A., *L'implantation d'Eglises particulières selon la Tradition,* en *Theologie missionnaire,* I. Roma 1973, 56-90.

Van Winsen, A. A. C.-Bouaitius, G. J. F., en *Novella Ecclesiae Germina.* Nijmegen 1963, X-272 p.

Plantar la Iglesia y La Iglesia sacramento universal de salvación (Estudios Misioneros, n. 5). Burgos 1985.

4
La escuela francesa

En Francia no fueron aceptadas, sin más, las ideas de Charles y de Lange sobre esa *separación* rigurosa entre el problema de la misión y la salvación de las almas. El problema fue propuesto a estudio por la Unión Misional del Clero de Francia, por iniciativa de Mons. Olichon, en 1932 y 1933, en dos Congresos Nacionales de la Unión Misional del Clero. Los principales exponentes de primera hora franceses en este diálogo sobre la naturaleza de la misión fueron el canónigo Palemon Glorieux, el P. Henri de Lubac, S. J., el P. Albert Perbal, OMI., el P. Alexandre Durand, S. J., y el ya conocido Louis Capéran, por no citar más que los primeros, a los que seguirían luego algunos más.

Se propuso a estudio el argumento de la necesidad de las misiones por parte de la Iglesia. El sacerdote Glorieux, profesor de las Facultades Católicas de Lille y del seminario, y luego canónigo de esa misma ciudad, se señaló por una tesis interesante, en la que, aun admitiendo que el objeto propio de la misión era *plantar* la Iglesia (teoría de Charles), sostenía que la misión no se justificaba más que en la medida en que la *salvación de las almas* entraba en juego (teoría de Schmidlin), porque necesidad de la misión y salvación de las almas era dos *términos correlativos* de un único problema. Según la medida en que el segundo entraba en juego, se explicaba el primero de la implantación de la Iglesia. La teoría la expuso en su trabajo *De la necesidad de las misiones, o problema de la salvación de los infieles* [1]. Un trabajo sumamente alabado por toda la concu-

[1] *De la necéssité des Missions, ou du problème du salut des infidèles:* L'Union Missionnaire du Clergé de France (1935) 5-31.

rrencia y la dirección del congreso, aunque tenía su faceta de novedad, que había de levantar una polémica con el P. Hugueny, dominico.

La tesis central que se desarrolla en él puede resumirse en estas palabras: «Lo que se encuentra en la base misma del apostolado misionero para legitimarlo y explicarlo no es tanto una cuestión *de vida o muerte* para los paganos *(salvación* o *condenación eterna),* cuanto una cuestión de *plenitud de vida* (espiritual)». Esta tesis apareció en enero de 1933, y en octubre del mismo año la Unión Misional del Clero organizó un nuevo congreso, complemento del anterior, que se tuvo en Estrasburgo, sobre el tema de la necesidad de las misiones. El profesor M. Richard consideraba esa necesidad en cuanto se relacionaba con el mismo Dios, Glorieux la estudiaba en cuanto se relacionaba con los mismos infieles, y el P. de Lubac en cuanto se relacionaba con la Iglesia (ex parte Dei, ex parte infidelium y ex parte Ecclesiae). El canónigo Glorieux volvió a exponer allí su tesis, aunque introduciendo un ligero cambio, pues cuando antes había usado de una extrema prudencia en el lenguaje, para no dejar de lado totalmente la cuestión de vida o de muerte, aquí el punto central de su estudio lo ponía casi *exclusivamente* en la solución de la *plenitud de vida.* Veámoslo un poco más detenidamente.

1. La tesis de Glorieux sobre la plenitud de vida

Decía el canónigo Glorieux en su trabajo del primer Congreso de la Unión Misional del Clero de Francia: La teología de las misiones deberá esforzarse para determinar, a la luz de la revelación, y según las directrices de la Iglesia, por qué y en qué medida es legítimo, más aún, es necesario el esfuerzo misionero, es decir, la labor de esos sacerdotes, religiosos y religiosas que abandonan su propio país, donde la Iglesia está ya sólidamente establecida, para enterrarse en países extranjeros de civilización primitiva, de religión diferente al menos, para llevarles la fe e implantar en ellos la Iglesia. Pero *necesidad de las misiones* y *salvación de las almas* son dos términos correlativos de un único problema. El primero se explica sólo en la medida en que el segundo entra en juego. Entendida así la cuestión, no es nueva ni extraña a las preocupaciones de los teólogos.

En este punto, la teología de las misiones debe abrirse camino entre dos escollos, siempre posibles y peligrosos: el uno, que

consiste en exaltar de tal modo las misiones, su necesidad, sus beneficios..., que se haga prácticamente imposible fuera de ellas la salvación de los paganos, y se pueda dar la impresión, penosa y falsa, de una condenación en masa de la humanidad. El otro, que consiste en hacer valer y defender tanto la misericordia divina y la voluntad salvífica de Dios, que se deje entrever la falta de la necesidad de las misiones. La verdadera teología no puede ser otra más que aquella que salvaguarde este doble interés, casi contradictorio a poco que se bucee en estas tesis hasta el fondo.

Glorieux divide su disertación en tres partes: 1) una *defensa del misionero,* con los argumentos serios y profundos que explican la conducta de la Iglesia con relación a los paganos desde sus comienzos hasta nuestros días; 2) *defensa de los paganos,* con una exposición de los motivos que deben invocarse para justificar la providencia y la misericordia divinas frente al angustioso problema de las masas paganas que no han llegado aún a conocer la luz de la fe; y 3) *defensa del apostolado misionero,* donde se esfuerza por demostrar lo que es la verdadera razón, plena, que satisface totalmente, de la *campaña apostólica, llevada hoy más que nunca en el campo de las* misiones.

a) Defensa del misionero

Si la Iglesia ha reconocido, autorizado y fomentado este apostolado misionero, es porque lo ha juzgado totalmente *legítimo.* Si lo sigue suscitando, organizando e insistiendo en su desarrollo, es porque lo juzga *útil* y *necesario.* En la base del problema de las misiones se encuentra el problema de la Iglesia misma, el de la necesidad de la *pertenencia* a la Iglesia para poder salvarse. Sus enseñanzas sobre este punto son claras y netas: *Por su constitución,* fundada por Jesucristo, que consiste en una organización visible con su *alma* y con su *cuerpo,* al que *deberían* pertenecer todos para salvarse. *Por sus riquezas y privilegios,* de enseñar con infalibilidad, de dirigir y gobernar, de santificar. *Por su unicidad y necesidad,* ella sola es la depositaria de la verdad, de la verdadera autoridad, de las auténticas fuentes de la vida. *Por su misión,* por la orden que ha recibido de predicar a todo el mundo, y ofrecer esos medios de vida a todos. Como consecuencia de esta institución positiva de la Iglesia, la cuestión de la salvación en adelante se explica *únicamente* en ella y por ella. Ya que ella es *única,* y lo ha recibido todo de Cristo, no se puede conseguir la vida fuera de ella. Es lo que significa el axioma: «Fuera de la Iglesia, no hay salvación».

Por todo ello, la conclusión es neta y natural: al trabajar por

extender en todas partes la doctrina de Cristo, y por implantar en todas partes la Iglesia, *el misionero* responde a la voluntad formal de Dios, manifestada por su mediador; su apostolado es, por tanto, *legítimo*. Es, además, *útil*, pues al trabajar en la salvación de las almas, ésta no puede conseguirse más que en la Iglesia de Cristo. Y es al mismo tiempo *necesario*, en la medida en que es necesaria la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo. Se sigue, además, otra consecuencia: como resulta que sólo la Iglesia católica es la fundada por Cristo, la depositaria de su verdad, y como ella sola es la que ha recibido de su fundador la misión de transmitir a los hombres el evangelio, y comunicarles la vida por los sacramentos, dedúcese que *sola ella* puede presentar esos títulos y credenciales de su legitimidad para el apostolado de sus misioneros.

b) Defensa del pagano

Si urgimos un poco la doctrina anteriormente expuesta, parecería que *sólo* pueden salvarse los que han escuchado ya la predicación del evangelio, y que, por tanto, quedarían los paganos excluidos de la salvación eterna. Y remontándonos aún un poco más, también habrían de quedar excluidos de ella todos los que han vivido hasta el presente «sentados en la sombra de la gentilidad», salvándose de esta condenación antes de Cristo tan sólo los pertenecientes al pueblo judío. Pero sabemos que no es ésta precisamente la doctrina de la Iglesia. Y Glorieux acude a la doctrina de Pío XI cuando, hablando del indiferentismo, decía:

> «...eos qui invincibili circa sanctissimam nostram Religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculptam sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam» [2].

Doctrina ésta, por lo demás, ratificada por los últimos documentos conciliares, la constitución dogmática *Lumen gentium*, y el decreto misional *Ad gentes* [3].

Por este lado, se hace nueva luz en el otro aspecto del problema, la *posibilidad* de salvación aun fuera de la predicación evangélica. Tesis, hay que consignarlo también, que es consecuencia lógica de otro problema más amplio, como es el de la voluntad salvífica universal de Dios. Dios quiere, con voluntad seria y actuosa, que

[2] DB 1677; en la nueva edición, 2866.

[3] Véanse sus n. 16 y 7 respectivamente.

todos, sin excepción, se salven; por tanto, ha de proporcionarles los medios oportunos para que, si hacen lo que está en ellos poder hacer, puedan llegar un día a la meta de su salvación eterna. Es verdad que para los paganos se explica esta posibilidad con cierta dificultad, pues privados de toda idea cristiana, de toda evangelización, del socorro o ayuda de los sacramentos, y del ministerio de los sacerdotes..., han de tener más dificultades para llegar a esa salvación. Aún crece la dificultad si atendemos a la necesidad de la *fe*, y de una fe *estricta*, en Dios remunerador. Fe que a su vez exige la revelación, pues se trata de fe estricta, como hemos dicho, no de una fe meramente *lata*, o amplia, como se expone en teología. Se han intentado diversas explicaciones para la solución de este problema: unas erróneas, otras insuficientes, y algunas otras válidas, como hemos estudiado en otro lugar, en nuestra obra *Salvación y paganismo*. Quedan siempre en pie las vías extraordinarias y supletivas, por las que el pagano de buena voluntad puede llegar al conocimiento mínimo de la revelación, al acto de fe, y consiguientemente a la salvación [4].

Pero, admitido todo esto, aún queda un segundo problema, y es el de la *vida de fe* y el de la *perseverancia*. ¿Cómo un pagano, que haya llegado a alcanzar la fe y la gracia santificante, puede *perseverar* en ella hasta el fin de su vida, en lo que llamamos la gracia de la *perseverancia final*? Hemos de admitir que tiene más dificultades para ello que los cristianos, por ejemplo, pero hemos de admitir también que Dios le ayudará con su gracia, y que de hecho puede. En estas condiciones, no hay que desesperar de la salvación de los paganos. Aun fuera de la predicación evangélica, su suerte no está perdida sin remedio. Para ellos, lo mismo que para los hombres todos, la voluntad salvífica de Dios es una realidad, no un engaño o una quimera. Luego los paganos pueden salvarse, aun fuera de la predicación evangélica, esto es, aun fuera de la actividad misional.

[4] De estas vías extraordinarias en sí, pero que pueden ser muy ordinarias para los paganos, habla expresamente el decreto *Ad gentes*, cuando dice: «Etsi ergo Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit, sine qua impossibile est Ipsi placere, Ecclesiae tamen necessitas incumbit, simulque ius sacrum, evangelizandi, ac proinde missionalis activitas vim suam et necessitatem hodie sicut et semper integram servat». Véase el n. 7. Y Pablo VI, en su instrucción *Ecclesiae Sanctae*, puntualiza: «Insuper viae Domini ad praeparationem Evangelii et possibilitas salutis non-evangelizatis considerentur, necnon inculcetur necessitas evangelizationis et incorporationis in Ecclesiam» (Véase *Ecclesiae Sanctae*, II, n. 1).

c) *Defensa del apostolado misionero*

Pero, si es cierto, como lo es, que el pagano *puede* salvarse, aun al margen de la predicación del evangelio, entonces surgen dos dificultades serias: *Primera,* podríamos argüirnos, usando aquella frase del evangelio: «¿Por qué este derroche?». ¿Para qué tantos esfuerzos, tantos gastos, tantos sacrificios, como llevan consigo las misiones, ya que los paganos pueden salvarse sin ellas? Puesto que la voluntad salvífica de Dios posee los medios de poder realizarse aun en estos pobres paganos, bastaría con encomendarlos al Señor para que se cumplan esos sus eternos designios, sin necesidad de imponernos nosotros tantos sacrificios por nuestra parte.

La *segunda* dificultad puede ser más sutil todavía: ¿A qué complicar el caso de los paganos y aumentar sus responsabilidades? Si lo pensamos bien, ¿no les causamos más bien un perjuicio al hacerles salir de su estado de *ignorancia inculpable,* al hacerles conocer las exigencias de la fe y las obligaciones de la ley positiva? Es el caso de Pablo:

> «Si descubrí el pecado, fue sólo por la ley. Yo realmente no sabía lo que era el deseo hasta que la ley no dijo: 'No desearás', y entonces el pecado, tomando pie del mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos» (Rom 7, 7).

Ante estas objeciones, que no son imaginarias, es necesario *legitimar* el apostolado misionero, exponer su objeto, sus ventajas, su profunda necesidad, y explicar así el ardiente llamamiento que se hace, buscando la colaboración del pueblo cristiano. Pues bien, aun a riesgo de escandalizar, decía Glorieux, y ciertamente de causaros extrañeza, me decido a formular mi tesis así: «Lo que se encuentra en la base de todo apostolado misionero, para legitimarlo y explicarlo, no es tanto una cuestión de *vida o de muerte* para los paganos, cuanto una cuestión de *plenitud de vida*».

2. La solución de la plenitud de vida

He de responder a vuestras objeciones, que no pueden faltar, proseguía Palemon Glorieux. Ante todo, su enunciado, un poco paradójico, no puede desconcertaros. Se encuentra en la sencilla lógica de las consideraciones precedentes... Hablando de la voluntad salvífica de Dios aplicada a los paganos, hemos concluido la *posibilidad* de salvación aun para aquellos que no han oído todavía la predicación del evangelio. Hablando asimismo de la necesidad de la Iglesia y de la misión, recibida del mismo fundador, hemos

concluido la necesidad de la *pertenencia* a la Iglesia, *a su alma* (la gracia) ciertamente, y *a su cuerpo*, al menos en voto. De todo lo cual se sigue que la salvación es realmente posible para todos, y que el apostolado misionero no ha de ser una *condición sine qua non* para esa vida sobrenatural del pagano.

Pero no hemos de desanimarnos pensando quizá que el esfuerzo misionero queda truncado por su base, y que ya no tiene razón de ser. Ante todo, la tesis no dice que se trate únicamente de una cuestión de mayor o menor vida, más o menos abundante. Este problema, dice nuestra tesis, *no es tanto* cuestión de vida o muerte, *cuanto* de *plenitud de vida.* Sin embargo, muchas veces será sencillamente cuestión *de vida o muerte,* y por eso conviene seguir el razonamiento; en este caso, el apostolado misionero sigue siendo *totalmente* necesario para la salvación de esos paganos.

Pero es que, aun admitiendo que sólo se trate de una *plenitud de vida,* no hemos de descartar el aspecto del apostolado misionero como menos interesante. El entregarse a fondo a este apostolado para que todos tengan una vida sobrenatural *sobreabundante* ¿no es acaso conforme con la actitud de Cristo y de sus apóstoles? ¿A qué bajó Jesucristo a este mundo sino a hacer un trabajo positivo de vida, de desarrollo, de plenitud?: «para que vivan y estén llenos de vida» (Jn 10, 10); «los limpia para que den más» (Jn 15, 2). Esta misma es la preocupación de los apóstoles: «que os sobre para toda clase de obras buenas» (2 Cor 9, 8); «crezcamos en todo aspecto...» (Ef 4, 15).

3 El problema de la salvación

Hemos de pensar en el aspecto *no negativo* del problema, esto es, el *escapar* a la condenación, al infierno, sino en el aspecto *positivo,* esto es, la salvación con vida *sobreabundante* de la gracia. Ya estas consideraciones, prosigue Glorieux, hechas para descartar el escándalo o la extrañeza, y después para ver el problema de la predicación evangélica en su verdadera luz, nos ponen en camino de demostrar cómo es la vida divina, *más o menos abundante,* la que entra en juego en el apostolado misionero. Para mejor comprenderlo, establece así estos tres apartados: a) cómo se plantea para todo hombre, salvaje o civilizado, infiel o cristiano, el problema de la salvación; b) cómo viene a resolverlo armoniosamente, ricamente, esta organización estable que es la Iglesia con respecto a los fieles de las cristiandades bien establecidas; c) en qué aprieto, por el contrario, se encuentra a este respecto el infiel, el salvaje, sin el evangelio, sin la Iglesia.

a) Cómo se plantea el problema de la salvación

No se trata tan sólo de *conversión* o de fe, sino de *perseverancia*, de práctica del bien, de observancia de la voluntad divina... *hasta el final.* Hay que conocer, por supuesto, el camino y los medios para encaminarse a Dios; hay que aceptar con corazón humilde las indicaciones divinas, y esto durante toda la vida, a pesar de todos los obstáculos, errores, ignorancias de una inteligencia obnubilada, debilidad de una voluntad asediada por las pasiones, dificultades del mundo, del medio ambiente, de la persecución, del demonio, de la concupiscencia... Es verdad que ayuda la gracia de Dios, si se sabe aprovechar, y ésta, bien aprovechada, nos lleva a la perseverancia final, pero dejado el hombre a sí mismo, sin estas gracias divinas, su vida sobrenatural está en continuo peligro de eclipsarse y de morir.

b) La solución por medio de la Iglesia

Frente a estas indigencias humanas, Dios en su bondad ha trazado un camino confortante: la Iglesia, organización divina, visible, que nos viene a dar soluciones triunfales. Las ventajas de pertenecer a su cuerpo son incalculables. A las intervenciones inmediatas, individuales, de Dios, ella añade el socorro de los instrumentos humanos, visibles, apropiados, provistos de privilegios y de fuerzas sobrenaturales. Para la *inteligencia,* un magisterio infalible, vivo, capaz de exponer la verdad, de defenderla contra los errores nuevos que nos invaden, y de demostrarnos las aplicaciones prácticas. Para la *voluntad,* las precisiones que nos dan las reglas de conducta a seguir, la interpretación de las verdades reveladas, el sostén de la autoridad que reprende, exhorta, corrige y castiga, si fuera necesario. Para la *piedad,* la religión: el culto ordenado, exteriorizado, que nos habla a nuestra sensibilidad, y garantizado por el magisterio contra las prácticas supersticiosas, de formalismo, etc. Para el *alma,* en cualquier circunstancia en que se encuentre, los sacramentos, fuente de vida, capaces de reparar todas las pérdidas de energía, que nos aumentan por sí mismos la gracia, posibilidad de rehabilitación después de las caídas, alimento cotidiano para las luchas de cada día... Y la *Iglesia constituida* es la que proporciona todos estos medios de salvación, tan necesarios en nuestra vida rodeada de peligros y dificultades continuas.

c) Peligros en que se encuentra el pagano

El pagano no puede disfrutar de todos esos medios de vida. Es cierto que la voluntad salvífica le permitirá el poder llegar a un

minimum de fe indispensable, y de ahí a la justificación misma. Luego, si es de buena voluntad, mediante la dócil observancia de la ley natural, a la perseverancia final, y por fin a la salvación. Pero ¿en qué condiciones podrá seguir ese camino? Sin duda que muchas veces se encontrará en gravísimos peligros de perder su vida sobrenatural. Su situación, si bien menos responsable que la nuestra, no le quita, sin embargo, las secuelas del pecado original. Allí se le presenta su naturaleza con todas sus solicitaciones al mal, agravadas además, quizá, con pesados atavismos, aumentados por el contagio de malos ejemplos y de costumbres bárbaras. ¿Cuánto tiempo podrá resistir así medio abandonado a sus propias fuerzas? Y si cayera, ¿cómo se rehabilitará y comenzará a subir de nuevo la cuesta de la vida? ¿Tendrá, conocerá los motivos suficientes de amor de Dios y de Cristo para hacer un acto de caridad perfecta que vuelva a dejarle nuevamente justificado? Por tanto, muy frecuentemente para él se trata de una cuestión de *vida o muerte,* sencillamente, en el orden sobrenatural.

Y si puede conservar su vida sobrenatural, ¿por qué medios conseguirá desarrollarla?; ¿en qué medida? ¡Qué pocos medios tiene para ello! Ningún socorro apropiado, proporcionado, poca seguridad en su fe, nada de sacramentos, nada de socorros exteriores que fortifiquen su voluntad débil.

Este contraste es el que resuelve el problema del apostolado misionero. La vida divina depositada en el alma del pagano que, en medio de sus ignorancias, se ha vuelto hacia Dios y le ha ofrecido su buena voluntad, será susceptible de desarrollo infinito. También el pagano es capaz de llegar a una *santidad* muy alta, si tiene las ayudas necesarias para ello. Pero mientras la Iglesia no esté implantada entre ellos, no puede, desgraciadamente, contar con estas ayudas necesarias.

Luego como conclusión hemos de sacar que ningún cristiano, que sea digno de su nombre, que conozca los deseos del corazón de Cristo, que comprenda la belleza de la gracia y las maravillas que ella puede obrar en las almas; ningún cristiano tendrá por demasiado caro este esfuerzo misionero llevado hasta sus últimas consecuencias, para asegurar al pagano, no una simple salvación en sentido *negativo,* sino para proporcionarle una *plenitud de vida* que lo acerque más a Cristo: «que tengan vida y la tengan más abundante».

4. Ataques a esta teoría

Tal fue la tesis expuesta por Palemon Glorieux en su trabajo para el primer Congreso Nacional de la Unión Misional del Clero de Francia. Como era de esperar, tuvo muy pronto sus impugnadores. El principal de todos fue el dominico P. Hugueny, en un artículo suyo publicado en «Revue Thomiste», con el título *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire* [5].

Basándose en la opinión teológica, que él consideraba como tesis tradicional en la Iglesia, del *mayor número* de los que se condenan sobre el de los que se salvan, venía a condenar la tesis de la *plenitud de vida* desarrollada por Glorieux, tesis que, por otra parte, venía a quitar al apostolado misionero su motivo tradicional de *salvar las almas.* Los infieles tienen sin duda la posibilidad de su salvación, «pero hay mucho trecho de la posibilidad al hecho», si bien las misiones son «una cuestión de vida o de muerte eterna para la mayor parte de los infieles».

El P. Hugueny estaba presente en las sesiones del segundo Congreso Nacional de Estrasburgo y, como era de esperar, intervino en algunas discusiones, exponiendo sus puntos de vista contra la tesis de Glorieux:

> «Me es grato constatar, dijo en sustancia en aquella reunión, que los teólogos de la Unión Misional del Clero, por muy preocupados que estén en insistir en las amplias *posibilidades* de salvación ofrecidas a los infieles, sin embargo no abandonen por ello las posiciones tradicionales, que son la base de la psicología misionera; el misionero ante todo tiene ante la vista la *salvación de las almas,* antes que su *perfección;* el gran resorte de su apostolado sigue siendo la angustia ante las amenazas que presenta su suerte futura».

Invitado a exponer más concretamente su doctrina sobre la salvación de los infieles, lo hizo con gusto, presentando un resumen mínimo de su artículo a este respecto. El punto de partida de su argumentación es que la solución del problema de la salvación de los infieles ha de ser buscado en una conciliación de las dos virtudes aparentemente opuestas: de la *justicia* y de la *misericordia* divinas, dentro del plan de la redención: oposición particularmente angustiosa a propósito de la naturaleza y del grado de las penas del infierno. Esta conciliación no se ha hecho, pues algunos teólogos de nota parecen sacrificar uno de los dos principios. Sacrifican, afirma Hugueny, la justicia a la misericordia, disminuyendo sobre

[5] Véase Revue Thomiste (1933) 217-242, 533-567.

todo el número, aun así muy elevado, de los condenados. Hugueny proponía su teoría del *infierno mitigado*, dentro del rigorismo con que procede en la *posibilidad* de salvación para los paganos [6].

5. Aclaraciones de Glorieux

La polémica siguió en algunas revistas, entre ellas en «L'Ami du Clergé». La dirección de la revista «L'Union Missionnaire du Clergé de France» pidió a Glorieux la exposición neta de algunos puntos, sobre todo en orden a evitar algunos malentendidos. Palemon Glorieux, elevado ya por entonces a la dignidad de canónigo de Lille, envió a la dirección la exposición pedida, que se insertó en el número de la revista correspondiente al mes de enero de 1934, (142-143). La reduce a cuatro puntos, que transcribimos.

a) Cuestión de derecho

Jamás se ha pensado en aminorar las condiciones requeridas para la salvación. La doctrina de la Iglesia es bien clara y tajante. No hay salvación posible sin gracia santificante presente en el alma al momento de la muerte. No hay infusión de esta gracia santificante, ni justificación posible para el adulto, sin la fe, y sin la fe entendida en sentido *estricto*. No hay posibilidad de esta fe, sin revelación conocida y aceptada bajo el influjo de la gracia. Como objeto de esta fe, estamos de acuerdo en no imponer al pagano que se encuentra en ignorancia invencible más objeto que la existencia de Dios remunerador, de que habla Heb 11, 6.

b) Cuestión de hecho

No se trata del número de los elegidos. ¿Llegarán a la salvación muchos infieles a los que no ha llegado la revelación cristiana? No lo sabemos en absoluto. No hay revelación alguna sobre este punto, y las experiencias de los misioneros no permiten conclusión ninguna. Por eso hemos dejado siempre a un lado, deliberadamente, este problema. Por tanto, no es justo que se nos ataque por este lado, ni se nos haga tomar una posición en la materia. El único punto que tratamos de esclarecer es el de si esta salvación es *posible*. Oigamos a Pío IX:

«Notum Nobis Vobisque est eos qui invincibili... ignorantia labo-

[6] Véase L'Union Missionnaire du Clergé de France (1933) octobre, 106 y 108.

rant, quique naturalem legem... servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse... aeternam consequi vitam, cum Deus.. pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat» [7].

No vemos, prosigue Glorieux, cómo el argüir de todo esto que los infieles *puedan* salvarse, atendida la voluntad salvífica universal de Dios, pueda ser tenido como entrada en una falsa vía, a menos que se nos haga decir que lo pueden sin poner las condiciones requeridas, o que el que sea *posible* sea sinónimo de que sea *fácil.* No es tal ni nuestro pensamiento ni nuestra afirmación.

c) ¿Hay que modificar la fórmula?

Pudiera ser. ¿Qué hemos de decir en ese caso del apostolado misionero y de su necesidad? El P. Hugueny propone que, para evitar hasta la apariencia de error, sería mejor decir que «el apostolado misionero es una cuestión *de vida o de muerte* para la *mayor parte* de los infieles, y de *plenitud de vida* para *todos*». Si es una cuestión de *plenitud* para todos, y de vida o muerte para la mayor parte solamente, entonces es cierto que «*no es tanto* cuestión de vida o muerte, *como* cuestión de *plenitud* de vida». Pero si esta segunda fórmula desagrada, puede tomarse la primera: yo la suscribo por mi parte de todo corazón. Sin embargo, me atrevo a recordar que Jesucristo vino a este mundo para que tengamos la vida, y la tengamos *más abundante.*

d) Aclaración necesaria

En cuanto a la situación del pagano, ¿es mejor o peor que la nuestra cristiana? La exposición tenida en el segundo congreso de Estrasburgo sobre el tema nos dice bien claro lo que hay que pensar de la miseria extrema del pagano, de lo precario de su vida sobrenatural, cuando ha llegado de hecho a adquirirla. No puede ser comparada con la nuestra, ni en lo que respecta a la *conversión* hacia Dios, ni en lo que respecta a su *perseverancia* en la gracia. Por mi parte, únicamente hice coincidir la posición del cristiano y del pagano en dos puntos muy precisos: la distribución libre e inmediata por Dios de las gracias actuales, y el beneficio de la comunión de los santos. Se nos ha achacado lo contrario, falseando un tanto el texto. Sólo falta que se nos haga decir que la mayor

[7] DB 1677.

parte de los paganos estaría en el caso de Cornelio el centurión (y esto ya lo han dicho), o que la condición de los paganos no será, y esto sin restricción alguna, ni mejor ni peor que la nuestra (sin duda que lo harán). Protestamos, dice Glorieux, desde aquí contra procedimientos de este género.

Estas líneas de Glorieux, que se defiende, nos indican la polvareda que se levantó en varias revistas contra la teoría suya de la *plenitud de vida* como justificante del apostolado misionero. En su primer trabajo, en el primer Congreso Misional, ya asentó claramente su tesis, como hemos visto. En el segundo, celebrado un año después, se le encomendó otro trabajo similar: *La necesidad de las misiones consideradas por parte de los paganos.* En ese segundo trabajo desarrolla estas ideas: dificultades de salvación fuera de la Iglesia visible; posibilidad de esta salvación; imperfección y precariedad de la vida sobrenatural fuera del cuerpo de la Iglesia. Véamoslo.

• *Reafirmación de su teoría*

Se trata de la salvación de los infieles, que consiste, como en la salvación de los hombres, en la visión beatífica de Dios por toda la eternidad. Sin embargo, es muy frecuente que el problema se presente bajo su punto de vista *negativo*, es decir, en cuanto que es *escapar al infierno*, no condenarse. Esto no es precisamente la vida eterna. Hay que considerarlo más bien bajo el punto de vista *positivo*: toda la humanidad tiene un destino sobrenatural, no meramente natural; destino que ha de conseguir con medios apropiados, y que, en nuestro caso concreto, se reducen prácticamente a medios de *caridad.* Y esto implica *algo positivo*, pues la presencia y el desarrollo de la vida divina en nosotros es algo realmente positivo. Trabajar por conseguir la propia salvación es ponerse, ya desde un principio, en contacto con Dios, vivir como él, obrar como él y por él, querer lo que él quiere, amar lo que él ama, su voluntad, a él mismo: ser plenamente y lógicamente hijos de Dios. Para mejor desarrollar el tema, trata primero del problema de la salvación considerado *en el fiel*, y luego ese mismo problema considerado *en el pagano*.

• *El problema de la salvación en el fiel*

El problema de la salvación se centra en la *caridad*, que al fiel se le infunde en el bautismo, y que va creciendo con su vida de cristiano fiel. En su desarrollo irá encontrando *dificultades y obs-*

táculos que quedan centrados, según la Escritura misma, en las tres concupiscencias: de la carne, de los ojos, y soberbia de la vida. La *carne* con todos sus vicios y sus inclinaciones al mal: amor propio, egoísmo, reacciones contra los mandamientos de Dios, riquezas, etc. El *mundo,* que excita tanto y tan continuamente las malas inclinaciones del hombre, consecuencia nefasta del pecado original. El *demonio* que, en frase de san Pedro, anda girando en torno al hombre buscando a quién devorar.

Pero, frente a estas dificultades y obstáculos, el cristiano encuentra asimismo sus adecuados *remedios: Dios.* Es cierto que llevamos un tesoro escondido en nuestros cuerpos de barro, a fin de que aparezca su sublimación como una virtud de la potencia de Dios: Dios nos ayuda, y junto al mal nos pone a nuestro alcance el remedio, *Jesucristo,* por el que hemos sido reformados de un modo más admirable. El nos reformó, caídos como estábamos y degradados por el pecado original. Nuestra vía y nuestro ejemplo lo constituye el mismo Cristo. El nos ha dado una religión sensible, nuestra, visible, para llevarnos por ella derechamente hacia lo invisible. Luego, los *sacramentos,* que nos ayudan y nos confortan y nos llenan de gracia por institución del mismo Cristo. Finalmente, la *Iglesia,* visible, depositaria de la verdad, infalible, jerárquica, católica, conquistadora, que va a buscar, que no espera, proporcionando, a todos, los mejores medios para llegar a esa salvación.

Pero, a pesar de todo ello, ¡qué dejadez, cuánta ignorancia, cuánto pecado! ¡Cuánto hay que luchar para no caer! Y aun con estos remedios, ¡cuántos cristianos se condenarán! No llegarán a alcanzar esa salvación eterna. Es que la vía del cielo es estrecha, angosta, y necesitamos del consejo de Cristo, que nos invita a entrar por ella.

• *El problema de la salvación en el pagano*

Si los cristianos luchan con tantos obstáculos, ¿qué pasará con los paganos? Y ellos constituyen la inmensa mayoría de la humanidad, la constituyen hoy y la han constituido desde el comienzo del mundo. ¿Cuál es ahora y ha sido en el pasado su suerte? Porque también ellos han sido llamados por Dios a la participación de la vida divina, a la vida de caridad y de amor, como han sido llamados los cristianos. Nos preguntamos: ¿se les ha comunicado también a ellos esta caridad? Enunciemos brevísimamente unas ideas que nos darán el hilo de la argumentación.

– *Posibilidad de salvación.* La tienen, como hemos visto. No

hay duda en ello, aunque no hayan escuchado aún el mensaje del evangelio.

– *Dificultades en su salvación.* Posibilidad no dice precisamente *facilidad.* Conceder que la salvación es posible, no es conceder que sea fácil y que esté al alcance de todos en la realidad. Si nosotros, los cristianos, experimentamos dificultades a lo largo de nuestra vida, ¿qué hemos de decir de los paganos?

– *Precaria vida divina del pagano.* Para la salvación se necesita un desarrollo de la caridad. Nosotros la tenemos ya infundida en el bautismo. Ellos... Tienen además que defenderse también contra los asaltos de los enemigos de todo hombre: mundo, demonio y carne. Obstáculos internos y dificultades exteriores. Su pecado original con sus tendencias al mal. Son hombres como nosotros, y por tanto con los mismos defectos naturales que nosotros.

– *Pobres como nosotros.* Con el pecado original y sus desórdenes, con la concupiscencia que arrastra hacia lo terreno y lo caduco; la pasión, los problemas terribles de la muerte, calamidades, vida terrena, material. Vida dura que degenera a veces en tentación de desesperanza, de odio, de venganzas, etc. Todo esto es muy humano, y lo llevamos enraizado en el corazón.

– *Objeción.* No vale decir que están en mejores condiciones que nosotros, pues la civilización aumenta la ocasión y el refinamiento de pecar; que los paganos están más puros y cercanos a una ley natural. Por tanto, mejor es dejarlos a su suerte. Así no tendrían razón de ser nuestras misiones.

Hemos de responder a esta objeción que no es lo mismo paganos y salvajes. Ha habido, y los hay actualmente, paganos de gran cultura y civilización: griegos, romanos, chinos, japoneses, etc. Y los paganos incultos ¿van a tener más facilidad que nosotros, los cristianos, en el problema de su salvación? La civilización en sí no es un mal, es un bien, un adelanto del hombre que se perfecciona y crece. La Iglesia patrocina y favorece esta cultura y esta civilización.

– *Más pobres que nosotros,* más débiles, más desheredados; nosotros tenemos la Iglesia, que es santa, a la que pertenecemos, y nos santifica con más razón que la ley natural. El evangelio sobrepasa a la ley natural. Nuestra ascendencia cristiana, nuestro ambiente, nuestros conocimientos, nos ponen en un plano superior al de ellos. Y a pesar de todo esto, ¡cuántas dificultades para nuestra salvación! ¡Cuántos cristianos tibios, pecadores!

– *Necesidad de las misiones.* Arranca de estas consideraciones

anteriores. Los paganos son pobres, más pobres que nosotros, sin las facilidades nuestras, que estriban: *en Dios,* a quien apenas ellos conocen, que les es un ser lejano, al que temen; que no se les presenta como un padre bondadoso, como se nos presenta a los cristianos; *en la esperanza,* pues no conocen la vida eterna como la conocemos nosotros, conocimiento y esperanza que nos ayudan a sufrir y a luchar; *en Cristo,* que nos sirve de ejemplo, y ellos ni le conocen siquiera, y por tanto no les sirve de módulo de imitación; *en la Iglesia,* con sus sacramentos, ayudas, sacerdotes, consejos...

– *Conclusión.* Necesitan nuestra ayuda, porque están privados de todo esto, y si no de la mera *posibilidad,* sí en la realidad de fácil conseguirlo. Si nosotros, a pesar de todo, caemos, ellos ¿cómo se mantendrán? Aquí radica el problema de las misiones, problema verdaderamente angustioso.

En toda esta exposición, Glorieux parte del supuesto de que los paganos *pueden* conseguir por sí mismos la salvación, y por tanto la necesidad del apostolado misionero no habría de consistir precisamente en proporcionarles la vida sobrenatural, sino en darles *abundantes* medios para que ellos acrecienten esa vida. *Pueden* por sí mismos salvarse, pero ¡qué salvación tan precaria y tan limitada! Nada de la sobreabundancia de gracias que nos mereció Cristo con su vida y con su redención. Deber nuestro, por tanto, es que también ellos le conozcan y puedan disfrutar de todas sus gracias.

Todavía en 1944 volvió Glorieux a su tesis de la *plenitud de vida* como justificante del apostolado misionero. En esa fecha escribió el folleto *Pourquoi tous les catholiques doivent être missionnaires?* Un folleto de 24 páginas, en el que desarrolla estas mismas ideas, e insiste en su posición de la plenitud de vida. Trata de la necesidad de las misiones, y de la base doctrinal del apostolado misionero. Esta base doctrinal la coloca en la salvación eterna del pagano y en su plenitud de vida sobrenatural. Agita luego el caso de la vida o muerte en el pagano, manifiesta la miseria en que el mundo pagano vive, expone el papel providencial de la Iglesia para este fin, determina cuál es el verdadero fin del apostolado misionero, y hace un llamamiento a todos los cristianos como miembros del Cuerpo Místico de Cristo. En la realidad, frecuentemente es cuestión de vida o muerte para los paganos. Por eso ya no insiste tanto en su tesis de la plenitud de vida.

Maneja además otras ideas a lo largo de todo el folleto. Hasta aquí se fijaba tan sólo en la salvación de las almas, más o menos difícil en el mundo pagano. Ahora ya hace alusión a nuestro deber como *miembros* del Cuerpo Místico de Cristo (ideología de la

escuela española) y, sobre todo, asienta como verdadero fin del apostolado misionero el *establecimiento de la Iglesia* con toda su organización saludable, esa *implantación* de la sociedad visible con miras a las riquezas invisibles; respuesta infinitamente delicada de Cristo a las necesidades de los hombres, que es, propiamente hablando, la obra del misionero (escuela de Lovaina). Aquí ya se inclina a la teoría de la implantación lanzada por la escuela del P. Charles, y no se fija tanto en la mera salvación de las almas. Un paso más, en la escuela *francesa,* hacia la verdadera teoría de la *implantación,* defendida entonces por casi todos los misionólogos contemporáneos.

• *Base doctrinal del apostolado misionero*

– *La salvación eterna.* La primera y gran razón que uno puede invocar, dice Glorieux en el citado folleto, es que la suerte eterna de millares de seres humanos está en juego (p. 12). Esto ya es suficiente para provocar todos los entusiasmos y todos los esfuerzos apostólicos. No se ha de tratar de progreso de civilización, de expansión nacional, de conquistas políticas, de bienestar material. Ese no es el campo propio del apostolado misionero. A veces esto es una rémora para tal apostolado. Y ha originado más de una persecución. Estos adelantos materiales son una consecuencia, es verdad, del apostolado; pero no son su fin en manera alguna. El pagano, como todo hombre en este mundo, ha de forjarse su suerte eterna. Y el pagano está en condiciones muy miserables de espíritu para poder realizar este único fin de su vida terrena. Con todo, en este aspecto la misión no es *absolutamente* necesaria, pues podrían salvarse los paganos sin ella, al menos en teoría.

– *La plenitud de vida.* No precisamente el aspecto *negativo* del problema: *no condenarse,* como prácticamente está en la conciencia de la mayor parte de los cristianos, sino el aspecto *positivo:* hay que dar al término *vida eterna* todo su valor positivo: *vida, bienaventuranza eterna* y *gloria de Dios* son tres conceptos, tres términos que conviene tener presentes; se hallan íntimamente unidos, y su unión proyecta una nueva luz sobre todo este problema. Ya no es el *hombre* el *centro* interesado de este problema; entran otros factores: el don divino que transforma el alma y confiere a su ser un valor nuevo, una dignidad infinita, una participación real de la misma vida de Dios. Se hace entrar un elemento más: la *glorificación* de Dios, que tiene un puesto tan primordial, el primero sin duda, en las preocupaciones de Cristo. Estas nociones de la gloria de Dios y de la salvación de las almas, o de la bienaventuranza del

hombre, están íntimamente ligadas entre sí. No se oponen; al contrario, la mayor gloria que el hombre puede dar a Dios es precisamente vivir en su *plenitud* esa vida natural y sobrenatural que se le ha propuesto como fin. La gloria de Dios será tanto mayor cuanto la bienaventuranza de las almas sea más intensa. A mayor grado de caridad, es decir, de vida divina, de gracia, más alto grado se tiene de bienaventuranza y de glorificación de Dios. Y ahora podemos entender mejor lo que decíamos antes: que la suerte eterna de millares de almas paganas es la que entra en juego en el apostolado misionero. No basta una mera salvación en su sentido negativo; hay que buscarles, proporcionarles esa salvación en sentido *positivo:* así luce ya de otra manera el problema misionero: *plenitud de vida.* Ya no se trata de una cuestión de vida o muerte tan sólo para los paganos; se trata de una *plenitud de vida* sobre todo. Para esto, la misión es *absolutamente* necesaria.

Esta es la teoría propia de Glorieux. Pero, como decíamos antes, en este mismo folleto ya se inclina por la sentencia más común entonces, la de la *implantación* de la Iglesia visible con todos sus medios de vida y de organización. Como podemos apreciar, aunque conserva su tesis de la plenitud de vida, pero insiste ya más en la simple salvación [8].

6. La doctrina misional de Henri de Lubac, S. J.

Al lado de la tesis de la plenitud de vida de Glorieux, escuchó el congreso de Estrasburgo el desarrollo que el P. Henri de Lubac, S. J., profesor en las facultades de Lyon, hizo sobre la que pudiéramos llamar su tesis de *salvación colectiva* [9]. Cada hombre, tomado *individualmente,* tiene la posibilidad de salvarse; pero la humanidad, *colectivamente* considerada, no podrá salvarse sin la Iglesia, pues *en* y por la Iglesia debe la humanidad, esto es, *ese todo colectivo,* trabajar eficazmente para alcanzar su salvación. La Iglesia es, pues, necesaria para la salvación, y es necesaria en todo el rigor de la palabra, con necesidad de *medio,* indispensable para la salva-

[8] Hemos de hacer notar que el folleto citado tiene dos títulos: el arriba recordado de *Pourquoi tous les catholiques doivent être missionnaires?*, editado éste por ediciones SAM; y otro, *L'appel universel de l'Eglise,* editado en Lille, en 1944, por Editions Catholicité, con 24 p.

[9] El estudio llevaba como título *Nécessité des Missions considerée ex parte Ecclesiae: Rôle providentiel de l'Eglise visible pour le salut des âmes,* en *Actes du II Congrès National de l'Union Missionnaire du Clergé de France,* 37-54.

ción de la humanidad tomada en bloque. Trabajar en las misiones es extender la Iglesia, y del éxito feliz, o fracaso desdichado, del apostolado misionero, depende la vida o la muerte de esa *humanidad colectivamente* considerada.

El tema va desarrollado en tres partes: a) *El problema;* b) *Necesidad de la Iglesia;* c) *Necesidad de las misiones.* Al fin establece unos cuantos corolarios y saca algunas conclusiones.

a) El problema

La orientación católica del problema es que la salvación es *posible* para toda alma de buena voluntad. Por eso hay que condenar la solución rigorista del jansenista Saint-Cyran, que gritaba en una suerte de entusiasmo y de horror sagrado: «No cae ni una sola gota de gracia sobre los paganos». Hay que rechazar también unas cuantas soluciones rigoristas, laxistas, o intermedias, como la del limbo de los adultos, que no resuelven el problema; y hay que pensar, con san Ireneo, que el Hijo, desde el principio y en todas partes, revela más o menos oscuramente, a toda criatura, al Padre. Hay que creer con san Ambrosio que el sol divino de justicia brilla por todos y para todos. Y con san Jerónimo, nos resistimos a creer que ningún hombre nazca sin el Cristo. Finalmente, con san Agustín y otros padres, nos inclinamos a creer que también los paganos han tenido sus propios profetas. Esto no quita que pensemos a un mismo tiempo en la miseria espiritual que tienen, y en que viven, todos esos hombres sentados en las sombras de la infidelidad. Hay que reconocer, según los principios de santo Tomás, y las sugerencias de los santos padres, que la gracia de Cristo es *universal,* y que no puede faltar a ninguno el medio concreto de poder llegar a su salvación, con tal que el sujeto en cuestión sea hombre de buena voluntad.

Pero entonces puede uno preguntarse: ¿qué razón de ser tiene la Iglesia y tienen las misiones? Hemos de confesar, dice de Lubac, que aquí se trata no del número de los elegidos, cuestión siempre tan debatida, sino de la *mera posibilidad* de salvación, no de su *realización* efectiva; del llamamiento divino, no de la respuesta humana. Nuestro Señor, en efecto, no se contentó con cumplir en esta tierra un sacrificio redentor, y con anunciar la buena nueva para la consolación anticipada de algunos escogidos. Predicó una nueva ley, fundó una sociedad nueva y ordenó a sus discípulos que la extendieran a todo el mundo. Declaró, además, que la fe en su doctrina y la agregación a su Iglesia eran la condición necesaria para la salvación. Pero puede uno preguntarse: si todo hombre puede en

rigor, aunque sea de modo imperfecto y precario, salvarse, ¿a qué afirmar esta necesidad de la Iglesia? Su único papel sería el de proporcionar una salvación *mejor,* más asegurada, y a un pequeño número de privilegiados. Por tanto, no se podría decir que su necesidad es *vital.*

O si queremos decir que la Iglesia es necesaria para que la gracia, de la que ella es únicamente depositaria, se reparta entre la humanidad, aun entre aquellos que la ignoran, ¿qué podremos decir sobre la razón de ser de las misiones? ¿Cómo se puede hablar de una necesidad *vital* para todos, concediendo, eso sí, que su acción es benéfica, *útil* para todos? Y a continuación explica de Lubac la necesidad que todos tenemos de entrar en la Iglesia. Y pasa a probar las dos necesidades: la de la *Iglesia* y la de las *misiones,* que formula en estos puntos: Que la Iglesia visible no es un *lujo* para la humanidad, y que la obra de las misiones no es tampoco un *lujo* para la Iglesia, sino que ambas son una necesidad *vital;* he ahí las dos verdades que quiere establecer en su estudio, para asentar enseguida algunos corolarios y sacar las consecuencias sobre el deber de los paganos y de los cristianos.

b) Necesidad de la Iglesia

Principio de solución. Para resolver la antinomia aparente entre la posibilidad universal de salvación y las condiciones requeridas de hecho para esa salvación, hay que colocarse resueltamente bajo el punto de vista *social.* Para discernir el plan de Dios sobre la humanidad tal como la Escritura lo expone, y la tradición patrística lo comenta, hay que colocarse en un punto de vista *colectivo;* sólo entonces desaparecerá toda la antinomia que nos ocupa, entre la universalidad del llamamiento efectivo a la salvación y las condiciones aparentemente requeridas para esa salvación. Entonces es cuando el papel de la Iglesia aparecerá en toda su amplitud.

La doctrina de san Pablo a este respecto es bien clara: reunir, recapitular todas las cosas en Cristo, como escribía a los Efesios. Esta unión o reunión va hasta una verdadera *unidad:* «Vosotros hacéis todos uno mediante el mesías Jesús» (Gál 3, 28). Esta unión espiritual tiene su fundamento y su condición en una unidad natural anterior. Porque, según san Pablo, la humanidad es realmente *una,* y esa es la ley que dice relación al plan divino. Si Dios se interesa por los hombres *individualmente* –«me amó y se entregó por mí»–, pero no se interesa por ellos *separadamente.* Del mismo modo que para los judíos la mesianidad concernía a toda la comunidad judía como tal, de ese mismo modo, para san Pablo, el papel

del mediador y del redentor único concierne a *toda la humanidad* como tal. La humanidad que hay que salvar forma un todo, un todo orgánico y físico. Esto es lo que supone la doctrina sobre el primer Adán y el pecado original. Adán no es solamente un hombre, el primero de la serie, cuyo pecado se iba a imputar a todos los demás por una decisión arbitraria. Adán era el jefe, la cabeza de toda la humanidad, de la que nosotros somos los miembros; misteriosamente, pero realmente, por la sola pertenencia a la humanidad, participamos nosotros también de esa falta original. Todos hemos pecado en Adán. Tal es la doctrina teológica de san Pablo.

La tradición patrística abunda en la misma doctrina: muchos padres afirman que el Verbo en su encarnación «asumió en alguna manera a *toda* la humanidad», por lo que, sin prejuicios de distinciones personales, nosotros no tenemos tan sólo naturalezas idealmente semejantes, sino que participamos todos con él en una naturaleza realmente *una;* y por esta solidaridad de naturaleza de todo hombre con Cristo, podían los padres asentar el principio de la redención universal: «erat in Christo Jesu omnis homo».

Por semejante razón, la humanidad salvada debe formar *un todo,* un solo ser, un solo cuerpo, cuya cabeza es el mismo Cristo, el segundo Adán. El primer Adán era la figura del segundo, según la doctrina paulina: aquél era el padre de la humanidad psíquica y carnal, como éste lo es de la humanidad espiritual. El Cuerpo Místico de Cristo forma una *unidad real,* gracias a la unidad de su espíritu y del principio de vida, que es el Espíritu de Cristo. Cada miembro, en este gran cuerpo, tiene su función propia que llenar, solidaria de la función de los demás; y el fin último del mundo es que ese cuerpo llegue a la perfección de su talla. Tal es la Iglesia: plenitud de aquel que lo llena todo en todos.

Hoy en que el progreso realizado por las ciencias sociales nos acostumbra a mejor sentir la dependencia del individuo con respecto a la comunidad humana, y en que, merced a las relaciones mutuas entre los pueblos, se dibuja por todas partes un movimiento de solidaridad, podemos nosotros caer mejor en la cuenta de la nueva fuerza y de la amplitud y profundidad de los lazos sociales, y en consecuencia de la idea de que la humanidad nace verdaderamente en nuestros espíritus. Todos los individuos están enraizados en la humanidad, como la humanidad misma está enraizada en la naturaleza. Esta es la doctrina de san Pablo, como hemos visto.

Y entra el P. de Lubac en el campo de las aplicaciones prácticas: la Iglesia visible es el medio providencial de la salvación: tal es la primera aplicación práctica de toda esta doctrina. Si nos colocamos

en este punto de vista *colectivo,* al que nos invitan tanto las razones de la razón como de la fe, podemos vislumbrar enseguida la solución de nuestro problema. El raciocinio es bien sencillo: Nosotros somos todos miembros de un mismo cuerpo; ahora bien, los miembros viven de la vida del cuerpo; por tanto, no habría salvación para los miembros, si, por imposible, el cuerpo mismo no se hubiera salvado. Pero la salvación para este cuerpo –para la humanidad– consiste en recibir la forma de Cristo. Y esta forma no se puede recibir más que por medio de la Iglesia, pues ella y sólo ella es en efecto la única mensajera integral y autorizada de la revelación cristiana. Por ella, y sólo por ella, se extiende en el mundo la práctica de las virtudes cristianas y evangélicas; ella, en fin, es la encargada de realizar la unificación espiritual de todos los hombres. Y de este modo, esta Iglesia que, como cuerpo místico e invisible de Cristo, se identifica con la salvación final, en cuanto institución visible e histórica, es el medio providencial de esta salvación.

Hemos de tener en cuenta los dos aspectos de la obra redentora: si Dios hubiera querido salvarnos sin nosotros, hubiera bastado el solo sacrificio de Cristo. Pero esta salvación no hubiera sido digna de personas, tal cuales nos quería Dios. Dios no quiso efectuar la salvación de la humanidad como se salvan los restos de un naufragio: quiso suscitar en ella una vida, su propia vida. Cristo no vino a ser un mero sustituto nuestro, sino a ponernos en condición de que nosotros mismos, por su medio, nos eleváramos hasta Dios, no para obtenernos un perdón exterior, sino para transformarnos interiormente. La humanidad debe, por tanto, cooperar a su salvación, y ésta es la razón de por qué al total cumplimiento de su sacrificio, Cristo ha juntado la revelación objetiva de su persona, y la fundación de su Iglesia.

c) *Necesidad de las misiones*

Con estos prenotandos, ya no habría necesidad de insistir en la necesidad de las misiones. La Iglesia, que es necesaria a la humanidad, lejos de haber acabado su obra, *no está terminada ella misma.* Aún está en plena actividad. Es necesario que, para todo esto, *crezca* ella hasta igualarse con toda la humanidad. *Objeto propio* de las misiones es el *crecimiento* de la Iglesia. Desde este punto de vista, las misiones se nos revelan ahora como una obra esencial, absolutamente necesaria, puesto que su objeto propio es el *crecimiento* de la Iglesia, y porque es necesario que ella llegue al término de crecimiento fijado por Dios, para que pueda obrarse la salvación del mundo. Mientras no haya llegado y penetrado en la humanidad

entera, para hacerla tomar la forma de Cristo, la Iglesia no puede estar en reposo. Aquí tocamos la última razón de ser de la obra misionera, razón indiscutible, definitiva, porque está fundada en la esencia misma de la Iglesia. Siendo, como es, al mismo tiempo visible y universal, mientras no haya llenado toda la tierra y cimentado todas las almas, el crecimiento es para ella una necesidad de naturaleza.

Es asimismo una *necesidad para las almas.* Esta Iglesia visible y universal es también la única institución que ha recibido las promesas divinas de vida. Por lo demás, sería un sacrilegio separar estas dos cosas (esto va contra la escuela de Lovaina dirigida por Charles): el bien de la Iglesia y el bien de las almas. Como no nos está permitido poner de un lado la vida de los hombres y de otro la gloria de Dios: «*La gloria de Dios,* dice san Ireneo con una fórmula perfecta, *es que el hombre viva*». Las almas son finalmente para la Iglesia, y la Iglesia para las almas, puesto que la Iglesia, en su concepto, es el edificio vivo y maravilloso formado en unidad perfecta con todas las almas redimidas.

Y los paganos, que aún no forman parte de ese edificio, sin embargo, por una extensión del dogma de la comunión de los santos, aunque colocados fuera de las vías *normales* de la salvación, pueden, sin embargo, conseguirla en virtud de los lazos misteriosos que los unen a los fieles. En una palabra, podrán salvarse porque forman parte integrante de la humanidad que será salvada. Y así queda asentado el principio de que, queriendo Dios que todos los hombres se salven, y no pudiendo, sin embargo, todos ellos pertenecer de hecho a la Iglesia visible, quiere, no obstante, que todos, en fin de cuentas, y gracias a la obra de las misiones, sean salvados por medio de la Iglesia.

En todas partes el trabajo misionero es urgente. Pero ¿puede serlo más que en aquellas regiones donde hay que *plantar* la Iglesia, pues se trata de regiones donde no existe más que frondosidad estéril? ¿Puede haber más urgente trabajo que el de establecer la Iglesia salvadora? La Iglesia es necesaria para la salvación, de modo que fuera de ella no hay salvación, como dice el axioma teológico. Pero esta salvación reviste diversas modalidades con respecto a la Iglesia visible, modalidades que se explicarán de diferente modo, según que el pagano haya encontrado o no, en su camino, a esta Iglesia salvadora. Si no la ha encontrado, la única condición para él es la de pertenecer como *católico por anticipación* a esa Iglesia, puesto que la Iglesia es como el lazo natural adonde tiende espontáneamente el alma, dócil a las sugestiones de la gracia. En cambio, el

pagano que se encuentra frente a ella tiene la obligación de hacer su entrada en la Iglesia. Los que no la conocen son salvados por medio de ella, de manera que la obligación de entrar en ella les obliga sólo desde el momento que llegan a conocerla.

d) *Consecuencias para los fieles*

De la doctrina expuesta se siguen algunas consecuencias para los fieles, que son ya *miembros efectivos* de la Iglesia. Los paganos tienen sus obligaciones, pero también las tienen los ya cristianos. Si las misiones son necesarias, como lo hemos visto ya, para la salvación de la humanidad, de modo que su éxito feliz o desdichado sea para la humanidad cuestión de vida o de muerte, cada uno de los cristianos se encuentra interesado en ello *personalmente*. La Iglesia *en crecimiento* es para *cada uno* de nosotros la redención en marcha, y trabajando en favor de la salvación de los individuos, trabajamos al mismo tiempo por nuestra propia salvación. La fidelidad a la gracia que nos ha sido concedida, y nos ha hecho miembros de la Iglesia, exige de nosotros dos cosas: por una parte, colaborando en la obra misionera, debemos concurrir a la salvación *colectiva* del mundo; y por otra, concurrir por toda nuestra vida cristiana a la salvación *individual* de nuestros hermanos los paganos. Dos obligaciones que se compenetran, dos maneras, si puede hablarse así, de hacer madurar la obra de la redención.

En primer lugar, todo cristiano debe cooperar a la obra misionera, porque todos los miembros de un cuerpo vivo deben tomar su parte en el *crecimiento total*. Como decía el P. Charles, la Iglesia es hoy como un niño a quien no falta órgano ninguno, pero que debe cuadruplicar aún o quintuplicar su peso y su estatura. Esta ley del *crecimiento*, inscrita en el cuerpo del infante, es lo mismo de imperiosa en el cuerpo de la Iglesia. Y cuando un organismo vivo está en época de desarrollo, ese desarrollo se ha de manifestar por todas partes. Todos los miembros han de ir a una armoniosamente en ese desarrollo general. Podemos, pues, decir que la obra misionera es para todos un *deber*, el más indeterminado en sus principios, pero también el más grave y el más universal; y para buscar una orden que nos obligue a ello, no hemos de acudir a las tablas de la ley, sino a nuestra alma bautizada que nos obliga a ello [10].

[10] Una explicación, como vemos, totalmente calcada en la exposición misionera de la *Escuela española*, que se fundamenta en la doctrina paulina del Cuerpo Místico.

- *Su estudio sobre el fundamento teológico de las misiones*

Esto era en 1933 y 1934. Unos años más tarde, en 1941, el P. de Lubac repetía en parte, y en parte corregía, estas ideas misionales expuestas en el congreso de Estrasburgo. Lo exponía en su obrita: *Le fondement théologique des Missions* [11]. Se trataba de dos conferencias dadas en la Universidad Católica de Lyon, que fueron publicadas, la primera en L'Union Missionnaire du Clergé de France, enero-abril (1941), y luego las dos juntas en folleto aparte el año 1946. La segunda conferencia se dedica más bien a refutar las objeciones que se hacían a su doctrina.

Establece que, aunque la misión sea suficientemente motivada por la orden de Cristo instituyendo la Iglesia como *católica,* y por consiguiente como *misionera,* esta orden de Cristo se justifica sin duda por la cuestión de la salvación de las almas; y aquí el autor toma la tesis de Glorieux, insistiendo en el hecho de la *plenitud de vida,* en el que está comprendida ya también la cuestión de la simple salvación de las almas. Pero se justificará, sobre todo, por la virtud de la *caridad.* El P. de Lubac continúa su exposición señalando que el *fin principal* de las misiones es la conversión y *salvación* de las almas, y que en este fin entra, sin oponerse, el fin propio de la actividad misionera, que es el de *plantar* la Iglesia allí donde no está aún implantada. Por tanto, siempre los dos términos *correlativos:* en todo caso, no se puede prescindir de la salvación de las almas.

Divide en dos partes su primera conferencia y dice que: la razón de las misiones estriba en el mandato de Cristo, y el fundamento teológico de este mandato de Cristo estriba en la virtud de la caridad.

- *Las misiones se fundan en el mandato de Cristo*

Es la voluntad expresa de Cristo, *manifestada* por sus mismas palabras, *anticipada* ya en el Antiguo Testamento, y *recibida* y cumplida fielmente por su Iglesia:

– *Manifestada en sus mismas palabras,* como aparece expresamente en los pasajes de Mateo: «Se me ha dado todo poder en el

[11] Henri de Lubac, S. J., *Le fondement théologique des Missions.* Editions du Seuil, Paris 1946, 109 p.

cielo y en la tierra: id, pues, por todo todo el mundo y enseñad, o haced discípulas a todas las naciones» (Mt 28, 18); y en el paralelo de Marcos: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16, 15). Asimismo en Juan: «Como me ha enviado el Padre a mí, así os envío yo a vosotros»... (Jn 20, 21). Con estas palabras quedaba fundada la Iglesia, que además quedaba como esencialmente misionera. Por tanto, de esta fundación pueden sacarse las conclusiones siguientes:

- Que las misiones no son algo *añadido* a la Iglesia o a la teología.

- Son la *esencia* misma de la Iglesia, que se fundó como esencialmente misionera.

- La Iglesia *fue enviada* cuando fueron *enviados* los doce apóstoles por todo el mundo.

- Se identifican las *misiones* de la Iglesia y la *misión* de la Iglesia.

- Todos los obispos han de ser misioneros como lo fueron los apóstoles; así lo hacía constar Pío XI en su encíclica *Rerum Ecclesiae.*

– *Anticipada ya en el Antiguo Testamento.* La idea del *universalismo* se va desarrollando en el pueblo judío con el correr de los tiempos. El Dios de Israel es el Dios, no tan sólo del pueblo hebreo, sino el Dios de todos los pueblos de la tierra. Se trata de un *monoteísmo,* esto es, *un solo Dios* para *todos los pueblos* de la tierra; no de un *enoteísmo,* esto es, que *cada pueblo* tuviera su propio Dios, aunque en ese pueblo realmente fuera único para él. En presencia de esta idea monoteística del pueblo hebreo surgieron dos soluciones o tendencias: una *radical:* los paganos deberían ser *exterminados,* ellos y sus dioses, para que sólo reinara el único Dios de los judíos; otra *más mitigada:* los paganos deberían ser *convertidos* para que formaran parte de la misma fe del pueblo hebreo. En esto consistía el universalismo predicado por los profetas.

Pero de aquí surgía una doble dificultad, que respondía a esa doble tendencia. Se entabló, pues, una *lucha* entre este *universalismo* misionero predicado por los profetas, y el *particularismo* individualista del pueblo hebreo. Y luego una *paradoja* entre el *culto nacional* del pueblo hebreo, y el *culto universal* que se debía a Dios, como señor de todos los pueblos. En esta lucha y en esta paradoja, que vivía el pueblo, como fruto de esta doble tendencia, se buscó una solución que fue triple:

- *Unos* sostenían que nada tenían que hacer ellos mismos:

Dios, por medio de algún milagro, se encargaría de atraer a sí a todos aquellos pueblos de la tierra.

• *Otros* eran celosos, pero tímidos, y no se atrevían apenas a admitir entre los suyos a los neo-conversos.

• *Otros,* finalmente, más egoístas, sostenían que había que *expulsar* a los gentiles. Y esta teoría fue la que, por desgracia, prevaleció en la práctica. Eran *particularistas.*

Sin embargo, a pesar de todo esto, los profetas predicaban siempre el *universalismo,* el mesianismo. Y Jesucristo, el Mesías auténtico, envió a sus doce apóstoles, como primeros misioneros, por todo el mundo.

– *Recibida y cumplida fielmente por la Iglesia.* Iglesia que lleva el apelativo de *católica,* porque es misionera como *enviada a todo el mundo.* La nota de la *catolicidad* es, pues, *esencial* a la Iglesia de Jesucristo, no precisamente *de hecho,* como es evidente, al menos hasta que llegue su consumación total, sino propiamente *de derecho,* hasta que pueda llegar a esa catolicidad total *personal* y *espacial.* De esta catolicidad nacen:

• *su fuerza,* que está siempre tendiendo a una catolicidad real *de hecho;*

• *su idea directora* y motriz en todas sus obras de apostolado;

• *su exigencia* hacia la catolicidad por su misma constitución divina;

• *su vocación misionera,* como realizadora de esa catolicidad;

• *su catolicidad dinámica,* en la que se apoya, y consiste, el celo misionero.

– *El fundamento teológico del mandato de Cristo estriba en la caridad.* Acabamos de ver cómo por la voluntad expresa de Cristo existe el deber misionero de la Iglesia. ¿Qué dice sobre esto la teología católica? Naturalmente, ante todo debe admitir, como es natural, esta voluntad de Cristo expresamente manifestada en ese mandato; luego debe buscar los motivos en que se apoyan esa voluntad y mandato; finalmente, examinar más íntimamente, y esclarecer, los hechos positivos. *¿Por qué* quiso Cristo que su Iglesia fuera misionera? ¿En qué *motivos* se fundamenta esa voluntad expresa de Cristo? Y el P. de Lubac responde a estas preguntas, aduciendo que todo ello se apoya y fundamenta en la *caridad,* una caridad que tiene dos extremos: uno *en Dios mismo,* a fin de que su nombre sea glorificado por todos los hombres; y otro *en los hombres,* a fin de que todos consigan la salvación eterna. Ambos

extremos se unen en la frase de san Ireneo: «La gloria de Dios es que el hombre viva».

A este propósito decía Pío XI en la *Rerum Ecclesiae:*

> «Vivere in Regno Christi, quin ullam curam habeamus de iis qui extra manent, ita contrarium esset caritati, quam tum Deo tum hominibus debemus, ut supervacanea videatur qualiscumque demonstratio. Amor Dei, qui nobis imponitur ut quaedam obligatio, exigit ut semper nos augeamus numerum eorum qui eum cognoscant, eum adorent in spiritu et veritate. Iam vero, quae maior caritas erga proximos nostros infideles, quam eos a superstitionum tenebris eripere atque in verum Christi regnum introducere?».

Esta concepción induce evidentemente una *relación* entre las misiones y la salvación de los paganos. Y existe una doble solución en el alcance de esa relación mutua: Unos dan una solución *rigorista.* Las misiones son *absolutamente* necesarias, de lo contrario los paganos no lograrán salvarse. Según esta solución, son innumerables los paganos que se condenarán, y sin embargo hay razones para sostener lo contrario, ya que muchos de esos paganos no son responsables ante Dios, y tenemos revelado que la luz del Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo; además de que la gracia obra de modo muy eficaz, aunque de muy distintos modos.

Otros dan una solución más bien *laxista:* las misiones no serán necesarias, tan sólo vienen a ser una *ayuda* a fin de que los paganos puedan salvarse *mejor,* más fácilmente. Con esta solución viene a apagarse en parte el celo misionero, y encuentra, además, muchas otras dificultades, pues entonces parece que la Iglesia no sería absolutamente necesaria, contra el axioma de que «fuera de la Iglesia, no hay salvación»; el cristiano vendría a ser más perezoso que el pagano, pues cuenta con mayores medios para salvarse, aunque luego cada uno será juzgado conforme a sus propias obras; al menos, tendría una vida más fácil y más cómoda.

Ambas soluciones tienen, pues, sus dificultades serias, y no pueden admitirse separadamente. En vista de esto, ¿qué solución, qué camino habrá que seguir en la *relación* entre ambos extremos de las *misiones* y de la *salvación* de los infieles? Antes de dar su respuesta definitiva, el P. de Lubac somete a análisis, primero el concepto de *salvación,* y luego el concepto de *caridad.*

e) Concepto de la salvación

Primero puede significar *algo negativo,* esto es, el *nivel mínimo* y determinado a que se debe llegar para que uno *no sea* condenado.

Ahora bien, la Iglesia ayuda para que se pueda alcanzar este nivel mínimo.

Luego puede significar *algo positivo,* esto es, una *plenitud de vida* sobrenatural, como afirmaba Glorieux, que tiene sus raíces y vive en la caridad y el amor de Dios. Ahora bien, los misioneros ayudan a esta plenitud de vida. Esta teoría agrada al P. de Lubac, y la tiene como óptima, aunque, según afirma, ha sido y es atacada por muchos autores; sin embargo, esta teoría, aunque no completa del todo, viene a explicar muy bien el valor teológico de la vida misionera.

En efecto, la teoría de la *plenitud de vida* explica el que las misiones no se contenten con alcanzar el *nivel mínimo* que se necesita para *no condenarse,* sino que desarrolla una *vida plena sobrenatural* en todos los convertidos. Y esta *vida plena* no es un *lujo* superfluo, sino la esencia misma de la salvación. Aunque, por otra parte, también es verdad que, al crecer las posibilidades de los paganos, crecen al mismo tiempo sus responsabilidades ante Dios, pues todos han de ser juzgados conforme a sus obras. Por otra parte, esta tesis de la *plenitud de vida* en las misiones inflama evidentemente el celo de los misioneros, celo que debe fundarse en el amor de Dios y en el amor a los prójimos.

f) Concepto de la caridad

La caridad nos está urgiendo a *cada uno* en particular y a *toda la Iglesia* en general. *Cada uno* de nosotros está ligado por esta obligación de la caridad, aunque no todos estén obligados al apostolado inmediato y directo. Pero ha de tenerse en cuenta que hay diversas formas de apostolado, en las que cada uno deberá contribuir a su manera. Así cumplirá esa urgencia particular de la caridad.

Por su parte, la *Iglesia* es el cuerpo de la caridad en la tierra, es como el nudo que enlaza a todos los que están inflamados por esta caridad, como el fuego que siempre crece, que se extiende y que incendia, como una exigencia interna suya. De aquí se deduce una de sus notas esenciales, esto es, la *catolicidad,* que podríamos quizás traducir por *misionariedad.* Recordemos el grito de san Pablo: «Predicar el evangelio no es para mí un motivo de orgullo (porque esa era su obligación); ese es mi sino» (se sentía obligado a ello, por esa misma razón). De ahí su grito de angustia: «pobre de mí si no lo anunciara». Ay de mí si no me entregara a la tarea de la evangelización. Perdería la caridad, esto es, el amor de Dios (1 Cor 9, 16). De ello deben deducirse varias conclusiones lógicas.

– *La vida cristiana* consiste en darse a los demás por la caridad; no en darse por la satisfacción de darse, sino en darse para vivir: en esto consiste su vida de caridad.

– *La caridad es benéfica,* no exige ni espera nada para sí; es humilde: tenemos necesidad del pagano al que nos podamos dar; nosotros somos de los elegidos, no *contra* los paganos, como si fuéramos sus enemigos, ni *al margen* de los paganos, como si nos despreocupáramos de ellos, sino *para que* nos entreguemos a ellos.

– *La vida de la Iglesia,* como misionera, no precisamente para extenderse por extenderse nada más, sino para vivir, para existir con esa extensión. La Iglesia es misionera en una dimensión *extensiva espacial,* en cuanto que comprende a todos los pueblos, aunque no haya terminado su acción con los primeros alcanzados; y en una dimensión *universal,* en cuanto que los comprende y abraza a todos, sin excluir a ninguno.

– *Fin específico de las misiones.* Se plantea al final esta pregunta, despues de la doctrina expuesta, y queriendo conjugar las soluciones dadas por Schmidlin y Charles.

• *¿Quizás la conversión de los paganos* en orden a su salvación eterna? Puede admitirse, con tal de que se entienda bien, porque, al fin y al cabo, a esto se reduce la evangelización, como consta en la oración de la misa para la Propagación de la Fe: «ser salvos». Pero se trata de una salvación *positiva,* con plenitud de santificación, no meramente negativa, con un nivel mínimo de salvación; y además *colectiva,* no precisamente individual y particular.

• *¿Quizás la presencia visible de la Iglesia* que ofrezca a los paganos todos los medios de la salvación? Esto es, fundar, plantar la Iglesia, no precisamente la conversión individual. Una Iglesia con sus sacramentos, sus obras de beneficencia y de educación, con sus virtudes cristianas, con su liturgia, sus costumbres, su clero, etc. Este es el *común* sentir hoy de los teólogos, afirmaba de Lubac. Pío XI en su *Rerum Ecclesiae* parecía afirmarlo también: «Munus Ecclesiae afferre omnibus salutem Redemptionis per extensionem Regni Christi quaquaversus terrarum».

Todas estas divergencias en la necesidad de las misiones dentro del problema de la salvación de los paganos contribuyeron no poco a reforzar la posición de Charles, que defendía la *independencia* de las dos cuestiones. Por otro lado, la especificación de la acción misionera por la *implantación* de la Iglesia había sido admitida por todos estos autores, lo mismo que la opinión expuesta por Lange, de la *catolicidad* de la Iglesia, como motivo directo de las misiones.

7. Nuevas contribuciones misioneras del P. Albert Perbal, OMI

El P. Albert Perbal, oblato de María Inmaculada, juzgó oportuno y necesario el agrupar los resultados adquiridos, aunque buscando el basar la teoría de la *plantación* de la Iglesia sobre razones más sólidas, tomadas de los tratados teológicos, y especialmente del tratado *De Ecclesia,* a fin de llenar las lagunas tanto de Grentrup como de Charles: el primero se había contentado con examinar los documentos positivos de la Iglesia, y el segundo no había aportado apenas más que argumentos *ab absurdo.* Perbal prefirió no plantear la cuestión de la salvación de los infieles como motivo de la misión, pues este problema, deslizado entonces en el terreno esencialmente discutible del número de los elegidos, podría eternizarse en polémicas sin fin; pero reconocía la *unión intrínseca* del problema de la *misión* con el de la *salvación* de los paganos. No es ni la posición de la escuela alemana de Münster, que *sólo* atendía a la *salvación* de las almas, ni la de la escuela de Lovaina, que *sólo* se fijaba en la *plantación* de la Iglesia. Perbal se inclina preferentemente a ésta, pero sin olvidar aquélla, como lo venía haciendo la escuela francesa. Sus ideas las expuso en cinco lecciones o conferencias que publicó en 1935 con el título de *Premières leçons de théologie missionnaire;* en 1937 se publicó una segunda edición, y en 1941 se publicó una edición italiana, que es la que seguimos aquí. Antes había publicado las mismas ideas en diversos artículos de la «Revue de l'Université d'Ottawa», de 1932 a 1936.

En la *primera lección* estudia las *nociones preliminares:* Sentido etimológico y teológico de la palabra misión. La personalidad de la Iglesia. Su catolicidad. En la *segunda* estudia el *sujeto* de la misión, dando su definición católica en contraposición de la protestante, y centrándolo en el papa, en el episcopado, en el clero y en los fieles, añadiendo cómo el deber misionero incumbe a esos miembros de la Iglesia. En la *tercera* estudia el *objeto* de la misión: su idea fundamental y su división. Su extensión en cuanto a las personas. Y el objeto *territorial* de la misión. En la *cuarta* estudia el *fin y el motivo* de las misiones: su fundamento o motivo, la virtud de la *religión* y el apostolado; y saca unos corolarios útiles. Por fin, en la *quinta* esboza un programa de teología misionera.

Por el momento, tan sólo nos interesan las lecciones *tercera* y *cuarta:* el *objeto* y el *fin y motivo* de las misiones, donde expone sus propias ideas, a la vez que resume las de los demás autores que habían tratado esos mismos temas.

a) El objeto propio de la misión

Este objeto propio de la misión tiene una *doble* vertiente: *personal* y *territorial.*

• *El objeto personal*

En la misionología, nos dice Perbal, no hay cuestión ninguna sobre la cual haya ideas tan vagas y tan numerosas como la que respecta al *objeto* propio de la acción misionera o, si se quiere, a su extensión, tanto desde el punto de vista de las *personas* como de los *territorios.* Cuando se trata de las almas sobre las que se desarrolla el apostolado misionero, encontramos divergencias profundas entre los protestantes y los católicos, y también entre los católicos mismos. El vulgo común se fija sobre todo en la *conversión* de las almas, pero esta cuestión, unilateral y romántica, no hemos de considerarla como definitiva. En lo que respecta a los *territorios* de misión, el vulgo también tiene su propia concepción, pues se limita a tener como países de misión sólo los territorios lejanos: *tierras lejanas.* Pero cuando un estudioso de buena voluntad se plantea el problema, y se decide a estudiarlo a fondo, se detiene muy pronto, pues no tiene criterios definidos frente a una cantidad enorme de limitaciones, de circunstancias, de prejuicios, de nociones caóticas, que le desconciertan y descorazonan en su estudio.

Si admitimos que las misiones tienen por fin el plantar y establecer la Iglesia donde no está aún establecida, se resuelve de un golpe la cuestión del lugar: llamaremos *tierras de misión* a todas las regiones en donde la Iglesia no está establecida aún, ni ha llegado a su madurez funcional, esto es, a su mayoría de edad, como se dijo en el Congreso Nacional de Lyon del año 1935. Y en virtud del mismo principio, se extenderá la noción del objeto de las misiones a todo el pueblo en el que la Iglesia no ha encontrado aún aquella estabilidad que se requiere para estar bien constituida.

Nosotros no podemos admitir, atendiendo al lenguaje canónico y oficial de la Iglesia, la restricción defendida por los protestantes y algunos católicos de Alemania en relación con la extensión del objeto de la misión, esto es, *la conversión de solos los no-cristianos.* Limitar a sólo ellos *(paganos, judíos y mahometanos)* el esfuerzo del apostolado misionero, no puede ser otra cosa más que la extensión *arbitraria* del concepto inicial de misión. Ellos lo hacen merced a una *doble* influencia: *primero,* porque en el evangelio se manda *predicar el evangelio,* y los ortodoxos y protestantes ya lo poseen; y *segundo,* porque razones de método les obligan a ello,

pues no se ha de equiparar el apostolado entre los ortodoxos y los protestantes al apostolado entre los paganos. La misión se extiende tanto a los *paganos* como a los *no católicos*, pues se trata de establecer la Iglesia católica allí donde no está aún establecida, y, entre los protestantes y los ortodoxos, de hecho no lo está. Contra sus connacionales están los jesuitas de la *Die katholischen Missionen*, el P. Wernz, S. J., y el P. Grentrup, como hemos visto ya, que se inclinan más bien a la teoría de los belgas, italianos y franceses.

- *El objeto territorial*

Esto por lo que toca a las personas. En cuanto al objeto *territorial*, las misiones tienen por objeto, según declaraciones auténticas de la Iglesia, y según las enseñanzas de la mayor parte de los misionólogos antiguos y modernos, a todas las almas que no se han incorporado aún a la Iglesia católica en los *lugares* y *regiones* donde no está aún sólidamente establecida. En cuanto a los criterios para determinar bien estos lugares, se han seguido diversos caminos: la Propaganda Fide, el etnográfico, el fervor religioso, la geografía, la *institución de la jerarquía propia, etc. Todas estas dificultades de* precisión, todas estas posiciones sacadas de las hipótesis oficiales, todas estas diferencias que las han ido haciendo caer una después de otra, todas estas informaciones debidas a la estadística, a la descripción o a la historia de las misiones, nos obligan a aceptar como criterio seguro esta sola regla: la Iglesia establecida sólidamente, de modo estable. La Propaganda, en una carta del 20 de mayo de 1923, confirma esta misma posición:

> «No se puede decir que la Iglesia esté establecida en un país determinado, sino cuando vive en él, por sí misma, con sus santuarios, con su clero, con sus propios medios, en una palabra, cuando vive su propia vida».

Efectivamente, si la religión católica puede parecer suficientemente consolidada en las almas tomadas *individualmente* cuando están asegurados los medios ordinarios de santificación y perseverancia, no es lo mismo cuando se trata de una *colectividad.* Un pueblo tomado en su entidad social debe formar una Iglesia viva, viva en sí misma, y tomada del mismo pueblo, para organizar a su vez la vida religiosa íntima y el funcionamiento exterior, esto es, *social*, de la religión. Es decir, que es necesario que este pueblo sostenga, gobierne y administre, con sus propios medios, todos los elementos de una Iglesia que no tenga ante sí, en el exterior, otras dependencias que las que dicen relación con la jerarquía y con el orden eclesiástico general.

Por tanto, cuando en una región determinada, o en una colectividad étnica más o menos cerrada, la Iglesia no se ha establecido aún sólidamente con sus elementos esenciales, y por tanto se ve forzada a subsistir por medios y ayudas que vienen de fuera, de otra Iglesia, sea en personal, sea en medios humanos, entonces *ese lugar* es propiamente *país de misión,* sea cual fuere la constitución jerárquica que tenga.

Este criterio es conforme al Derecho Canónico, que no sólo llama tierra de misión al lugar donde la jerarquía no está constituida [12], sino también a las regiones en las que, aun estándolo, sin embargo persevera aún un estado incipiente determinado: «inchoatum aliquid».

Las condiciones requeridas para que una Iglesia venga a ser adulta son: la *estabilidad:* una situación duradera, no fluctuante, sino permanente. Normalmente lo será cuando cuente con un clero y un episcopado propio, que la pueda consolidar en sus posiciones, a pesar de las circunstancias adversas; la *integridad*: no sólo los elementos religiosos ofrecidos por la predicación y los sacramentos; es necesario también que haya elementos de orden social y material, que pueda luchar contra las plagas sociales de muchos países de misión: esclavitud, poligamia, matrimonios infantiles, castas, pauperismo, injusticias sociales, tiranía de las autoridades civiles, etc.; la *solidez material*: pues no es una Iglesia invisible, como quieren los protestantes, sino una Iglesia, una sociedad *visible,* que necesita sus lugares de reunión, iglesias, cementerios, escuelas, monumentos religiosos, toda una organización que se vea y se palpe, con sus asociaciones, sindicatos, congregaciones, etc. Con todos estos elementos, esa Iglesia se fija en la tierra, se arraiga de modo que pueda encontrarse a su gusto, en el sentido pleno de la palabra.

El que quiere asignar como fin genérico de la misión el *salvar almas,* no podrá llegar nunca a esta precisión que nosotros pretendemos. Almas habrá que salvarlas siempre, aunque esté la Iglesia sólidamente constituida y en posesión de todos sus elementos orgánicos. Las hay en las Iglesias más antiguas como Roma, Lyon, Madrid..., y las habrá siempre hasta el fin del mundo. Pero no se trata de eso. Estas almas, estos paganos «bautizados», estos pecadores públicos o secretos, que vagan entre nosotros, sin aprovecharse de la mesa de Cristo, podrán acudir a ella siempre que quieran hacerlo, pues tienen los medios suficientes para ello. En

[12] Canon 252.

cambio, ¡qué diferencia tan grande por lo que toca a los países de misión! Tienen la fuente de la gracia, ¡pero a qué distancia unas de otras! ¡Qué poco conocidas de la masa en general, y por tanto qué poco buscadas! Los misioneros son pocos, y en su mayoría extranjeros; las iglesias son escasas y pequeñas, y construidas con materiales débiles. El misionero hace lo mismo que su compañero de Europa, pero, además, al mismo tiempo está preparando a la Iglesia a ser adulta, mayor de edad, y eso es lo que lo distingue específicamente de cualquier otro sacerdote incorporado a la diócesis antigua ya, que ni siquiera recuerda el tiempo en que era aún «tierra de misión». Y cuando el misionero haya terminado su tarea de misionero, entonces comenzará a vivir la nueva Iglesia con su vida propia de adulta, que durará por largos años: es la tarea propia y específica de la acción misionera.

• *Fin y motivo del apostolado misionero*

– *Fin general.* Para nosotros, dice Perbal, la cuestión es de una claridad indiscutible: la Iglesia no ha dudado jamás sobre el fin esencialmente sobrenatural y religioso de su apostolado: la *gloria de Dios* y la *salvación de las almas.* Algunos protestantes sostienen que la Iglesia sólo debe preocuparse de la predicación del evangelio puro, y echan en cara a la Iglesia católica el que se preocupa demasiado de los bienes materiales y por tanto se mezcla demasiado en los problemas de carácter secular y mundano. Acusación injusta, pues la Iglesia no pierde jamás de vista la presentación sobrenatural de la verdad, la difusión del evangelio, las almas que tiene que salvar. Pero tampoco se despreocupa de algunas cosas materiales, pues sabe que el redentor, que vino al mundo para dar a los hombres la vida de la gracia, no se despreocupaba tampoco de sus enfermedades físicas, y al mismo tiempo enseñó a sus discípulos las obras de misericordia espirituales y corporales. Por eso admite en su apostolado también estas cosas, estas obras de misericordia corporales, para asegurar a sus fieles una prosperidad intelectual y material, subordinando, es verdad, este bien, este fin secundario, al fin primario de tipo espiritual.

– *El fin inmediato.* Hemos visto el fin *general* de las misiones ¿Cuál es su fin inmediato? El protestante Warneck distingue tres etapas: aquélla, *primera,* en que el cristiano se forma; la *segunda,* en la que se constituye la cristiandad independiente, y la *tercera,* en la que se organiza la Iglesia; porque, dice él, la misión debe hacer madurar al individuo espiritualmente y transformarlo en miembro de Cristo, dotado de una vida religiosa propia; después debe com-

poner con estos miembros una cristiandad, que será poco a poco dotada, en su mismo terreno, de medios de vida espiritual, de pastores y organismos religiosos; finalmente, debe crear una Iglesia que llegue por fin, en un tiempo determinado, a librarse de toda tutela exterior.

Esta teoría, dice Perbal, es muy interesante. También nosotros pensamos que toda misión, actual y normalmente, debe comenzar por las conversiones individuales: comienzo necesario y ordinario, que tiene la ventaja de preparar, a las misiones del futuro más desarrolladas, núcleos de cristianos sólida y pacientemente formados. Y como la predicación del evangelio no debe limitarse a producir un cristianismo abstracto, sino real, y dotado de un cuerpo visible, y además debe ser el reino de Dios sobre la tierra, la misión tiene como fin propio y esencial el de propagarse en la Iglesia visible, tangible, jerárquica y organizada. No se trata, pues, de querer realizar una cristianización vaga, sino de extender hasta los confines últimos del mundo este reino de Dios, que conocemos nosotros, que debe incorporar en sí con toda necesidad a individuos y a colectividades, uniéndolas a estas últimas en la organización jerárquica que se llama Iglesia, para asegurar, con el desarrollo normal y regular de las uniones canónicas, la instrucción espiritual y la disciplina de las costumbres.

Estas actividades, individual y eclesiástica, están inseparablemente unidas, de tal modo que el fin especial inmediato de las misiones, que consiste en instaurar la Iglesia, no sólo *no excluye*, sino, al contrario, *incluye* toda cuestión de conversiones individuales. Por esto hacemos resaltar sin dificultad lo que distingue definitivamente nuestra misionología de la protestante, ya que esta última no puede suponer la idea de la Iglesia jerárquica y se limita forzosamente al concepto de comunidad de los fieles. Nosotros también admitimos el factor comunidad de gracia y de salvación, pero añadimos la *jerarquía* constituida, establecida por el fundador de la Iglesia, unidas y ligadas entrambas íntimamente, realizando, con armoniosa compenetración, la verdad del axioma inmortal: «Fuera de la Iglesia, no hay salvación».

Ante el individualismo y fragmentarismo protestante, se ve qué posición más sólida, qué fundamento más seguro y qué unidad más incomparable ofrece la misión católica. En la Reforma protestante, las misiones se resuelven en una dispersión extrema de fuerzas y de resultados. Sus misionólogos exigen, como lo hacemos nosotros también, la formación de Iglesias particulares, pero ellos no pueden llegar en su fin hasta las últimas consecuencias, hasta las conclusio-

nes fecundas que sacarían con una doctrina diversa; y en cambio acusan a la Iglesia católica del exceso de su organizacion y de la importancia de su jerarquía. A ellos les basta crear Iglesias autónomas, independientes, sin ningún otro vínculo con la comunidad antigua que ha contribuido a su fundación misma. También nosotros hablamos de la independencia de las Iglesias nativas, corona de los esfuerzos misioneros, y decimos que deben entrar en las Iglesias particulares cuando estén ya debidamente provistas; pero todo ello lo comprendemos dentro del orden jerárquico, con la subordinación debida, en el sentido de que, llegadas ya, poco a poco, a su evolución y a ser «mayores de edad», independientes de relaciones exteriores en cuanto a las personas, a los medios y a la administración, sin embargo no se emanciparán nunca con relación a la autoridad suprema, no se desligarán jamás de la comunión con la Iglesia universal. Por esta misma razón, la misión protestante no podrá ser nunca una misión verdadera y auténtica, pues le falta la parte esencial del fin de toda misión, que es la instauración de una Iglesia particular, pero regularmente incorporada *en el sistema jerárquico de la Iglesia universal.* Además, el misionero protestante no puede invocar ningún título jurídico que le haya sido conferido canónicamente por una autoridad legítima. Está desprovisto de ese título; su función no tiene fundamentos regulares, y por ello no puede verse la razón de su trabajo misionero.

b) Fundamento del deber misionero, o motivo de la misión

El *fin específico* de la misión es, pues, *establecer* la Iglesia en los países en que no está establecida aún: este fin lo comprende todo, y da a la misión su carácter propio. En las Iglesias ya formadas, como lo son las nuestras, el sacerdocio tiene función de conducir o volver a las almas extraviadas al redil, exactamente lo mismo que se hace en las misiones. Por ello, sin más, ya se ve que la *conversión* de las almas no puede darnos el carácter, la nota específica de la misión, pues es una obra *común* al sacerdocio del mundo entero sin distinción. Lo que es propio de la misión, y de sólo ella, es la *instauración* de la Iglesia, y esto le es tan típico y esencial que, el día mismo en que ese fin haya sido alcanzado, la misión deja de existir. Tampoco hay uniformidad entre los misionólogos en explicar el *motivo* propio de la misión.

El apostolado misionero no puede ser el resultado de un *proselitismo religioso instintivo,* como quieren algunos enemigos de la Iglesia, que explique las misiones por una necesidad psicológica

que impulsase así a la actividad misionera, pues en este caso habría que poner una relación lógica, necesaria, y proporcionada, entre el entusiasmo o el ardor del alma creyente y la propagación de su religión, de modo que debería encontrárselas siempre juntas, y medir el celo de la propaganda religiosa por el grado de fervor de la fe. Esta concepción va contra la experiencia diaria, pues hay religiones cuyo fervor religioso llega hasta el fanatismo, y sin embargo están desprovistas de proselitismo religioso. Por tanto, las convicciones religiosas, aun las más fuertes, no son capaces de darnos la razón íntima y profunda del espíritu misionero. La propagación de la fe no deriva necesariamente del fervor religioso.

Tampoco se explica este apostolado misionero por sola la *obediencia* al mandato de Cristo. Esta explicación no es falsa como la anterior, pero es incompleta, y tampoco nos proporciona el motivo esencial y específico del apostolado misionero. Con todo, muchos la invocan como válida, apoyándose en las palabras de Cristo a sus discípulos: «Id y haced discípulos de todas las naciones...». Cristo ha ordenado a sus apóstoles y a su Iglesia que conduzcan al mundo entero a su redil. Por tanto, el deber de la Iglesia, su tarea, su función esencial, es crear las misiones por *obediencia,* con el fin de enseñar y bautizar a todas las gentes.

En verdad que éste es un verdadero motivo, pero no es *el último,* de las misiones. ¿Hemos de tomar las misiones *sólo* porque así nos lo mandó Cristo? No; hay que buscar además las *razones últimas e íntimas* de este mandato, que nos den a conocer el *motivo último* de estas misiones, y que motivó ese mismo mandato de Cristo. Examinemos ante todo el motivo de pura obediencia.

Es incontestable que, en rigor, para dar a los misioneros un motivo eficaz para dedicarse a las misiones, bastaría la obediencia sola. Lo reconocemos así. No faltan los textos que exaltan la maravillosa virtud de la obediencia, y sobre todo no faltan los pasajes evangélicos que ponen de relieve las divinas eficiencias del Verbo encarnado, que cumple la voluntad del Padre.

Aunque se admitiese que la obediencia sola puede afirmar el motivo de las misiones, todavía tendríamos el derecho, y en cierto modo el deber, de indagar las razones íntimas de nuestra obediencia, más allá del precepto. Sería poco respetuoso para Cristo no dar más razón de su precepto que su voluntad, como si se tratara de un precepto *arbitrario.* Una orden es un motivo de acción, pero lo es próximo e inmediato, no último y profundo.

Si las misiones derivan de sola la obediencia, entonces es difícil explicar por qué la acción misionera ofrece el espectáculo de tanta espontaneidad, de tanta generosidad, de tanto ardor y entrega en las personas jóvenes que se dedican al apostolado. Cuando la obediencia obra por sí sola, generalmente no tiene, salvo en las almas heroicas, el don de producir efectos tan notables de vivacidad y de entusiasmo. Cuando se ayuna, por ejemplo, se obedece; se obedece con exactitud, con fidelidad; pero ordinariamente sin la efusión del alma ni el ardor impetuoso causado por la alegría; se ayuna con calma y con paciencia, y a veces con resignación. Y la Iglesia, en el curso de los siglos, ha tenido que suavizar no poco las prescripciones del ayuno y de la abstinencia. Al contrario, es evidente que las misiones católicas han provocado constantemente el entusiasmo más espontáneo y más gozoso, y sobre todo cuando surgía la perspectiva del martirio; y es de creer que no hay que atribuir estos entusiasmos a sólo la obediencia a ese mandato de Cristo.

Pero lo más serio de todo esto es que esta teoría puede conducir a métodos defectuosos. Si las misiones se toman tan sólo por obediencia, y si el fundador de la Iglesia ha ordenado a los misioneros que ofrezcan a todas las naciones del mundo el evangelio y el bautismo, como se desprende de las mismas palabras de Cristo, corremos el peligro de que muchos se limiten a la sola predicación de la palabra divina y rehúsen cualquiera otra obra de apostolado que no diga relación directa con este ministerio. Prediquemos y bauticemos; las demás cosas, las demás obras, no entran dentro del mandato de Cristo.

Si este motivo de la obediencia fuera el verdadero y único, sólo serían misioneros los que predican y bautizan. Y entonces, ¿qué son los hermanos y las religiosas, a los que, sin embargo, llamamos y son también auténticos misioneros?

El apostolado misionero tampoco se explica como motivo último y específico por la *caridad*. Se dice que las misiones dependen de la caridad. Propagar la religión entre los paganos es un acto de caridad, pues el fin de esta empresa misionera es salvar las almas que se pierden, y nuestros prójimos los paganos están en grave peligro de perderse si el misionero no se llega hasta ellos. Pero la caridad es una virtud que entra a formar parte en todos los actos de las demás virtudes, pues ella es la que los ordena al fin supremo, y, como decía santo Tomás, si bien es verdad que la caridad se extiende a todos los actos de virtud de nuestra vida, ordenando a las

otras virtudes, pero lo hace sin impedir que esas mismas virtudes puedan producir por sí mismas los actos que les son propios.

Nosotros pensamos con el P. Charles, dice Perbal, que la acción misionera procede de la virtud de la *religión*, lo que no impide, de hecho, ser *imperada*, como dicen los teólogos, por la caridad, esto es, que, subjetivamente sobre todo, la caridad intervendrá frecuentemente, ya para intensificar el motivo objetivo de la religión, ya también para absorberlo, elevándolo hasta las más altas esferas del amor; pero, a pesar de todo esto, pensamos que el motivo profundo y el origen de la acción misionera hay que buscarlo en la virtud de la *religión*.

c) *La virtud de la religión, motivo y fundamento del apostolado misionero*

Argumento fundamental. Efectivamente, el fin inmediato de la misión es *construir* la Iglesia, instalarla; en otras palabras, *edificar* el reino de Dios. Ahora bien, edificar el reino de Dios pertenece a la *religión*. El reino de Dios implica su dominio sobre todas las criaturas, y la sumisión, respeto y correspondencia de éstas a Dios. Pero el establecer entre *Dios*, maestro soberano, y sus *criaturas*, estas relaciones de sumisión, dependencia y respeto, es un acto de la virtud de la *religión*. La expresión de esta sumisión se manifiesta en el culto, especialmente en la forma más solemne de la adoración y del sacrificio, por el que la criatura reconoce estar enteramente en las manos del creador.

Este *culto* se considera generalmente bajo dos formas: culto *hierático* y culto *jerárquico*. Se llama culto *hierático* aquel en que una criatura ofrece a su creador sus homenajes privados, privadamente, sin observar necesariamente las prescripciones del culto. El *jerárquico*, en cambio, emana de aquel que ha recibido el mandato divino y que observa los ritos establecidos por Dios o por su representante. Y éste puede ser *privado* y *público: privado*, si interesa las almas privadamente, individualmente; *público*, si expresa un homenaje *social*. En el orden de la actual providencia no basta el culto *hierático*, es necesario además el *jerárquico*, mediante la intervención de un sacerdocio instituido por Cristo. Ni basta el culto jerárquico *privado*, sino que es necesario el culto jerárquico *público, social*, como corresponde a una sociedad organizada que debe tender a Dios. Este culto público social se ofrece a Dios por medio de la Iglesia. Ahora bien, la misión es la encargada de crear esa sociedad cristiana donde no existe todavía, y organizar allí la

vida religiosa con sacerdocio jerárquico propio de aquella nación. El sacerdote de nuestras diócesis ya formadas desarrolla el culto privado (bautismo, predicación, penitencia, etc.), y al mismo tiempo *mantiene* el culto público; el misionero *crea* el culto privado conduciendo a los paganos a Dios y *crea* también el culto público reuniendo a sus neófitos con el fin de ofrecer a Dios con ellos un culto social y oficial. En otras palabras, el misionero instituye el reino de Dios integral bajo el doble aspecto: *espiritual e interior* (conversión de las almas), y *social o exterior* (plantación de la Iglesia). Ahora bien, todo este negocio es negocio de la virtud de la *religión*.

d) Corolarios

De toda esta doctrina expuesta se deducen algunos corolarios:

– Las misiones no son un fin, sino un *medio*. Sería por tanto un error querer establecerlas como misiones, escogiendo solamente métodos que las deberían hacer definitivas, mientras no son más que *transitorias* por naturaleza; un estado de preparación solamente. También sería un error querer eternizar la presencia de los misioneros extranjeros, que no se preocuparían tanto de hacerla indígena; y lo mismo sería un error el pretender darle una contextura *extranjera*, pues la Iglesia es madre, y en todas partes debe estar como en casa propia.

– El mandato de Cristo se explica porque la Iglesia es la única depositaria de sus gracias, de su voluntad salvadora, y la continuadora de su obra. Por tanto, la Iglesia ha de buscar el hacer participantes a todos de estas gracias y de esta salvación. Por eso el cristiano, por el mero hecho de serlo, debe querer y procurar para esta su madre la Iglesia esta plenitud y esta universalidad.

– El deber misionero en los miembros de la Iglesia en cuanto tales no reside en el sacramento del orden propio de los sacerdotes, sino en el bautismo, que pesa sobre todos los que lo han recibido. Mientras no esté implantado en todo el mundo, el cuerpo de la Iglesia necesita *crecer*, y todos sus miembros han de contribuir a ese *crecimiento*.

– De aquí que la acción misionera no es una obra de piedad de unos cuantos solamente, sino una obra de extensión de la Iglesia, que incumbe a todos sus miembros. No se trata de ofrecer una *limosna* a unos pobres paganos, sino de hacer conocer un *derecho* que los infieles o paganos tienen de sentarse con nosotros a la misma mesa de la casa del Padre común.

– Derecho al *título de misioneros* lo tienen también los *sacerdotes nativos,* chinos, anamitas, japoneses, indios, negros, etc., porque todos ellos colaboran en la edificación de esa Iglesia, en la implantación de ese reino.

– Los misioneros han de escoger preferentemente métodos que tiendan a implantar antes y mejor las Iglesias, aunque a veces se descuide, al parecer, la conversión más inmediata de algunas almas particulares. Ante todo, hay que tener ante la mente el fin principal de la *implantación* de la Iglesia.

8. Tesis del P. Alexandre Durand, S. J.

En 1942 apareció un folleto del P. Alexandre Durand, también sobre la cuestión del fundamento de las misiones, titulado *Le Problème théologique des missions* [13]. Además de la tesis central en la que quiere probar que las misiones se justifican plenamente en el dogma de la *encarnación,* y donde de hecho parece más bien haberse limitado a ciertas consideraciones sobre las relaciones analógicas entre la encarnación de Cristo y la visibilidad de la Iglesia, afirma que si bien la misión es el medio *normal* de la salvación de las almas, del mismo modo que lo es la Iglesia visible, no es, sin embargo, el medio *indispensable;* y el éxito de la redención, esto es, la salvación de las almas, puede obtenerse muy bien sin esa misión. La misión para la salvación de los paganos no sería sino *un lujo*, un lujo sin duda alguna *normal,* y en ese sentido necesario, pero *simple lujo,* cuya utilidad es *supererogatoria,* y que no cambia en nada la economía de la salvación, ni por la simple salvación, ni por la plenitud de vida sobrenatural.

El opúsculo se divide en dos partes: búsqueda y discusiones; justificación positiva de la función misionera.

a) Iglesia y misiones

La relación entre la *Iglesia* y *las misiones* comprende la primera parte del folleto. Quiere exponer cómo ha de entenderse el axioma «Fuera de la Iglesia, no hay salvación». Si hubiéramos de entenderlo en el sentido de que sólo los bautizados y creyentes pueden salvarse, entonces quedaría irresistiblemente demostrada la imperiosa necesidad de las misiones. Pero, por el mismo hecho, recibiría un gran golpe el dogma de la universalidad de la redención. Por

[13] Xavier Mappus, Le Puy 1942, 30 p.

tanto, las conclusiones teológicas sobre la salvación de los paganos son las que han de rebotar sobre el problema de las misiones. Se han dado diversas soluciones:

Primera. Del conocimiento *explícito* de la revelación no puede hacerse ni una condición *necesaria* para todos aquellos que de hecho no han podido conocerla, ni una condición *facultativa* para todos aquellos que pueden llegar a ella. Para éstos es necesaria una *adhesión explícita* al mensaje divino, y la pertenencia, aun externa, a la Iglesia, desde el momento en que han caído en la cuenta de su obligación. Para los primeros, aunque la Iglesia visible es el medio normal de la salvación, esta salvación les es posible aun sin su pertenencia visible a esta institución. Hay, pues, *suplencias posibles* a la función misionera, como las ha habido para el bautismo. Pero en ese caso, si la función misionera permanece siendo *útil,* ¿será acaso *necesaria?* ¿A qué ese deber imperioso de predicar a Cristo y de bautizar si, sin esta predicación y sin este bautismo, las almas, todas las almas, pueden salvarse? Tal es el verdadero problema de las misiones.

Segunda. Las misiones tendrán como finalidad el hacer la salvación *más segura y más fácil.* Gracias a los sacramentos y al ministerio sacerdotal, un cristiano bautizado tiene más oportunidades de su salvación que un pagano abandonado a sí mismo. Esta razón es dicutible y mediocre. El papel de los sacramentos no es el de dispensarnos del esfuerzo personal y de hacernos ganar el cielo a mejor cuenta. Los dones de Dios son exigentes; a aquel que ha recibido más, también se le exigirá más.

Tercera. No se trata de *vida o de muerte,* es decir, de una salvación asegurada con el minimum de peligros, sino de una *plenitud de vida* que hay que esparcir. Y como esta plenitud de vida no se puede realizar sin la función misionera, síguese que, por ella, queda justificada la misión. Las misiones son necesarias para el éxito de la redención. Es ésta una solución más suave y matizada que la precedente... más satisfactoria para el espíritu.

Pero se presenta una dificultad *común* a las tres soluciones que han ideado los misionólogos modernos. Todas ellas concuerdan en explicar su necesidad por la *utilidad* más o menos grande de las misiones, con miras al éxito de la obra redentora; en efecto, la salvación y la santificación de los hombres dependen *en parte* de la acción del hombre, asociado a la acción de Dios. Sólo que hay que hacer resaltar que la acción del hombre y la acción de Dios son inconmensurables entre sí: Dios subordina a sí las causas segundas, pero nunca se subordina él a ellas. De aquí se siguen tres conse-

cuencias: 1) el apóstol no es, con relación a Dios, más que una causa *ocasional*, de la que puede prescindirse; 2) desde el punto de vista de su rendimiento espiritual, las misiones no son absolutamente, sino *relativamente* necesarias; 3) no siendo la función misionera, en definitiva, ni la causa eficiente, ni la condición indispensable, ni la medida proporcionada de este rendimiento espiritual, la necesidad de las misiones no se funda en su *utilidad.*

b) Salvación y encarnación

Las relaciones existentes entre la encarnación del Verbo y la salvación de los hombres constituye el objeto de la segunda parte. Se hace necesario proseguir la búsqueda, la indagación. Esta búsqueda profunda lleva al P. Durand a establecer la necesidad de la función misionera en el hecho y en la ley de la *encarnacion.* Llega a establecer las siguientes afirmaciones:

– El Verbo se hizo carne para salvarnos y santificarnos; por tanto, fuera del Verbo no hay posible salvación.

– La encarnación constituye la Iglesia; ella es el «sacramento del Verbo encarnado», cuya persona nos prolonga y continúa la obra de la redención: Fuera de la Iglesia, no hay salvación.

– La redención, consumada en principio sobre el calvario, se va realizando progresivamente por la *aplicación* de los méritos de Cristo; la obra redentora es un «devenir», y la Iglesia, cuerpo de los redimidos, e instrumento de la salvación, es un «devenir» también.

– La Iglesia, que es el sacramento de Cristo, debe, a ejemplo del mismo Cristo, *crecer* sin cesar, agrandándose integralmente, esto es, tanto en su cuerpo como en su alma. Por deducción de estos principios es como se justifica positivamente el deber misionero.

• *Con relación a la Iglesia* considerada en su conjunto, la necesidad esencial y el deber de la actividad misionera manan de este principio: «llega a ser lo que eres». Para la Iglesia, sacramento de Jesucristo, el quererse a sí misma es «quererse no sólo como la ensenada espiritual de espíritus puros o de almas descarnadas, sino como una realidad humana, visible y sensible, encarnada en instituciones exteriores». Es quererse con su alma inmensa, pero también con el cuerpo, que «su alma espera y reclama». Y es precisamente por la acción misionera por la que se va edificando progresivamente el cuerpo de la Iglesia. La función misionera y su ejercicio son tenidos como necesarios por la naturaleza misma de la Iglesia y por el hecho «exigente» de la encarnación redentora.

• *Con relación a cada cristiano,* el deber apostólico y misionero

se impone de la misma manera: en nombre de la solidaridad sobrenatural que interesa a cada miembro del cuerpo místico en el crecimiento de todo el cuerpo del que él forma parte; en nombre de la economía redentora, tal como Cristo la ha instituido y que quiere que la salvación, personal sin duda alguna, no sea con todo *meramente individual,* sino *colectiva y social;* en nombre de la caridad universal, que reclama mi cooperación humana a la obra de la redención. La función misionera pertenece, pues, a la estructura misma de la economía redentora: las misiones tienen por fin esencial «el encarnar la Iglesia y edificarla en su cuerpo visible, que ha de extenderse progresivamente a las dimensiones de toda la tierra».

Para completar su justificación positiva, el P. Durand no tiene ya más que integrar en su síntesis los elementos de verdad de las tres soluciones criticadas más arriba. ¿Qué relaciones hay entre la funcion misionera y el éxito de la redención? Sin duda alguna, la acción apostólica contribuye positivamente a este éxito, y es el medio «normal» de la salvación y de la santificación de las almas. Pero, aunque es necesaria y obligatoria *para nosotros,* no lo es para Dios, que no subordina ni sujeta su acción divina a la nuestra, y puede prescindir de nuestro concurso humano. Pero este concurso nuestro no es contrario a la economía redentora, y así el éxito depende también, accidentalmente, de nosotros. En resumen, la razón fundamental que justifica la necesidad y la obligación de las misiones es que la función misionera está ordenada a construir la Iglesia visible, y constituye por tanto «un elemento estructural esencial de la economía redentora».

Tal es el resumen del folleto del P. Durand. Estudia la cuestión de las misiones desde un punto de vista netamente teológico, pero es demasiado oscuro en la exposición de algunos de sus detalles. Sería de desear que hubiera usado términos teológicos más claros. Hay frases y aserciones difíciles de entender, por ejemplo que la encarnación constituye la Iglesia, y con ella la función sacramental; que la Iglesia es el «sacramento» del Verbo encarnado; que su papel es el de prolongar la encarnación, etc. Si la función apostólica fuera inútil o supererogatoria, entonces la Iglesia y la función sacramental deberían al mismo tiempo ser declaradas como inútiles y superfluas y, por consiguiente, la encarnación y Jesucristo mismo, ya que esta función tiene como finalidad el llevarlo a las almas; encarnación y función misionera son solidarias e idénticas.

Todas estas frases y afirmaciones son oscuras en su expresión, y no sabemos a punto fijo qué pretendía con ellas el autor. También es difícil de comprender el desarrollo de la argumentación; algunos

silogismos no se desdeñarían para probar que la encarnación de Cristo es la que justifica formalmente la actividad misionera de la Iglesia.

Esta teoría del P. Durand, decía el canónigo Capéran en un artículo publicado en «L'Union Missionnaire du Clergé de France», años 1945 y 1946, con el título *La mission de l'Eglise et les missions dans le plan providentiel du salut*, considera preferentemente el dogma de la *encarnación redentora*. En su perspectiva, el problema de la salvación de las almas de los paganos se presenta inmediatamente y hace que rebote necesariamente sobre el problema de las misiones. Su solución pone de relieve la soberana *independencia divina* en la distribución de los socorros redentores, sin disminuir por ello la necesidad de la acción misionera, «medio normal, pero no exclusivo, de la redención». Es lamentable, sin embargo, que en la explicación del axioma *«Fuera de la* Iglesia *no hay salvación»*, falte una precisión que pediría, no menos que la verdad dogmática, la doctrina del autor. Es un progreso de la teología del siglo XX el haber restablecido el sentido exacto de la máxima tradicional. Significa que hay que pertenecer a la Iglesia visible, al *cuerpo mismo* de la Iglesia, no solamente con necesidad de precepto, sino con necesidad *de medio*. De la pertenencia a la Iglesia hay que decir lo mismo que del bautismo: basta a veces el *deseo, aun implícito,* de recibirlo, como basta este mismo deseo para formar parte de la Iglesia.

No es suficiente decir, como lo dice el P. Durand en dos pasajes (p. 9 y 29), que basta pertenecer *al alma* de la Iglesia para salvarse, sin que sea necesrio pertenecer a su cuerpo. Al decir que puede conseguirse la salvación por el acto de fe y por el acto de caridad, sin agregación oficial a la comunión católica, no queremos dar a entender que basta pertenecer a sólo el alma de la Iglesia: si hay un bautismo de deseo, también lo hay, aun implícito, de pertenencia a la Iglesia visible: todo el que tiene la caridad y la fe, se abraza con toda la voluntad de Dios en el orden de la salvación; por tanto, aun ignorando el evangelio, quiere *implícitamente incorporarse* a Jesucristo, adherirse *al cuerpo y al alma* de la Iglesia, que el salvador ha establecido como necesaria para la salvación de todos.

9. La ideología misional de Louis Capéran

A partir de octubre de 1945, el canónigo Louis Capéran, bien conocido por su obra clásica y fundamental sobre la salvación de

los infieles [14], publicó tres artículos en la revista «L'Union Missionnaire du Clergé», con el título *La Mission de l'Eglise et les missions dans le plan providentiel du salut* [15]. En ellos intenta reconciliar los puntos de vista del P. de Lubac en su folleto *Le fondement théologique des Missions*, del P. Durand en el suyo de *Le problème théologique des Missions*, y el de Glorieux en el suyo de *Pourquoi tous les catholiques doivent être missionnaires*, anteriormente analizados por nosotros.

Después de haber expuesto en resumen las teorías de los tres autores en cuestión, propone Capéran una armonización de ellas en una síntesis aún más amplia. No nos embrollemos, nos dice, con estos vestigios o estas apariencias de fluctuación: Glorieux se ha colocado en otro punto de vista distinto del de Lubac y de Durand. Su preocupación es sobre todo de orden *práctico;* en cambio, la de los dos jesuitas es más bien de orden *especulativo*. Glorieux quiere convencer y persuadir a todos los católicos que deben interesarse y ayudar a las misiones; los jesuitas suscitan entre los teólogos un problema de doctrina. Glorieux pone ante la vista hechos y cifras, evoca las exposiciones misioneras, alega estadísticas, establece relaciones numéricas entre cristianos y no cristianos, entre católicos y no católicos; los jesuitas se detienen en justificar la necesidad de las misiones según los datos únicos de la revelación. Por ello tienden a elaborar más bien una teología de la Iglesia esencialmente misionera, que ha de sacar naturalmene sus consecuencias. De aquí que se noten diferencias notables en la exposición de las ideas. Pero los tres enseñan sin duda alguna, con el P. Charles, que el objeto propio de la obra misionera es *implantar* la Iglesia. Pero, en el estudio de Glorieux, el papel de la Iglesia es el *último* elemento del problema estudiado, mientras que la consideración de la misión y del ser mismo de la Iglesia es la tesis central, y podemos decir que omnipresente, en las teorías de Durand y de de Lubac. Glorieux fija el deber misionero en un deber de caridad para con Dios, para con los prójimos y para con Cristo. De Lubac hace resaltar además un deber del cristiano para consigo mismo en el seno de la vida de la Iglesia. Y Durand considera que el cristiano tiene como deber fundamental el querer que la Iglesia exista y trabajar para que exista.

En este último punto es donde más se acusa la diferencia. De

[14] Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Nouvelle Edition. Toulouse 1934, tomos I y II, 616 y 150 p.

[15] Véase L'Union Missionnaire du Clergé de France octobre (1945) 172-179; janvier (1946) 21-29, y avril (1946) 65-72.

Lubac sólo dice de paso que no es indispensable, para fundar el deber misionero, hacer un llamamiento explícito a la necesidad en que se encuentra el pagano, ni disertar sobre el grado de urgencia o sobre la naturaleza precisa de este deber. Durand consagra con tenacidad todo su esfuerzo a justificar la necesidad *absoluta* de las misiones, prescindiendo del rendimiento espiritual de las mismas.

Si se funda la necesidad de las misiones en su *utilidad* y beneficencia irremplazable, la posibilidad efectiva de la salvación para los no evangelizados se torna más bien en objeción contra la urgencia del apostolado misionero; apoyado en esta objeción, Glorieux se vería forzado a relegar a una posibilidad *teórica* las probabilidades de salvación de los paganos. Durand, al contrario, recuerda que Dios es el dueño absoluto de la salvación, y que puede prescindir totalmente del misionero; considera, sin reparos, la más amplia distribución de gracias divinas en el mundo pagano, y llega hasta la suposición, «puramente verbal», pero muy sugestiva, de que en un mundo compuesto a mitades por cristianos bautizados y por paganos, no se salvan más almas en un campo que en el otro (p. 15). Y es que la Iglesia tiene un *alma* que desborda a su cuerpo, y por ella los hombres pueden llegar a la salvación. Y así quedan las misiones justificadas, no precisamente por la miseria del mundo pagano, sino por la *exigencia* interna de la naturaleza misma de la Iglesia. Queda por averiguar si la tesis de la plenitud de vida de Glorieux no podría elevarse a este plano superior; si las síntesis de de Lubac y la de Durand y la de Glorieux no podrían armonizarse en una síntesis más amplia, donde se integraría un conjunto doctrinal, tomado de los datos de la fe, sobre la universalidad de la redención.

a) Relaciones mutuas

Capéran, colocándose en la gran luz de la síntesis tradicional de la teología clásica, hace distinguir, apoyándose en relaciones teológicas, entre la misión de Cristo y la misión de la Iglesia, entre la catolicidad de la Iglesia y la universalidad de la redención, entre la revelación y la gracia, entre la fe explícita y la fe implícita en Jesucristo. Veámoslo.

b) Misión de Cristo y misión de la Iglesia

De Lubac insiste en el mandato de Cristo, en el que da a sus apóstoles la misma misión que él había recibido del Padre. Desde ese punto de vista, el mandato que ha partido del Padre es comunicado imperativamente por el hombre-Dios a su Iglesia, y ese man-

dato la impulsa siempre adelante en todas las naciones. La misión de la Iglesia es, pues, la misma misión de Cristo.

c) Catolicidad de la Iglesia y universalidad de la redención

Según san Juan, Jesucristo ejerce también un movimiento de *atracción* de todo el mundo hacia sí: «Cuando levantéis en alto a este hombre, lo traeré todo a mí..». «Tengo otras ovejas que no son de este recinto; también a ésas tengo que conducirlas, escucharán mi voz y se hará un solo rebaño en un solo pastor». Parece, pues, que una amplia solución del problema teológico de las misiones debe aprovecharse de estos textos de san Juan, donde se conjugan la universalidad de la redención y la catolicidad de la Iglesia. Las misiones no cumplen tan solamente la orden de Cristo resucitado, sino que además realizan, en la unidad del plan divino y de su doble dinamismo, la voluntad providencial de la salvación de todos.

d) Revelación y gracia

Los dos grandes favores de Dios al género humano son la *revelación* y la *gracia.* Existen ya desde el comienzo de la humanidad: la revelación primitiva y la promesa de un salvador inmediatamente después de la primera caída forman el patrimonio de la humanidad. La elección del pueblo de Dios para salvaguardar en medio de las naciones la idea del monoteísmo y las esperanzas mesiánicas trae consigo una consecuencia sorprendente: Israel tiene el privilegio de una revelación especial y progresiva, de la que es, por vocación, a un mismo tiempo el depositario y el testigo, pero de hecho más el depositario que el heraldo de esa revelación. En contraposición, el cristianismo proclama el destino *universal* de esa revelación, llegada ya a su plenitud, y su necesaria extensión efectiva a todos los pueblos de la humanidad entera.

Sin embargo, mientras el desarrollo histórico de la revelación se limita, durante siglos enteros, a solo el pueblo de Israel, y mientras la evangelización cristiana, que debe llegar hasta los últimos confines de la tierra, progresa más o menos rápidamente en sus conquistas, la *gracia* redentora, contemporánea de la humanidad, no cesa de irradiar *universalmente* en el tiempo y en el espacio. Aquel que, una vez verificada la redención, ordena que la buena nueva sea predicada por todo el mundo, es el mismo de quien parte, y a quien vuelve a unirse nuevamente, la influencia ilimitada y permanente de la revelación. El Verbo encarnado es el don único que consuma en

sí el beneficio de la revelación, y el que, por una difusión sin límites, centraliza la gracia.

Bajo estos dos puntos de vista, las misiones entran en el plan providencial de la salvación de los hombres. En el orden de la revelación, que se ha de propagar, Jesucristo, Hijo de Dios e hijo del Israel misionero, ha resuelto, en el nuevo Israel, la contradicción manifiesta del Israel antiguo. Pero además, en el orden de la gracia repartida por todo el mundo, la misión de la Iglesia y de las misiones no dejan de ser llamadas a entrar en el plan divino, como antes del evangelio la aplicación *anticipada* de la redención llamaba al mismo evangelio. Las gracias merecidas por Cristo *que había de venir* tendían todas ellas al salvador prometido, tanto en la gentilidad como en el pueblo judío. Del mismo modo, la virtud infinita de la cruz redentora, al difundirse en los países no evangelizados aún, hace que todo gravite hacia el calvario, y está clamando por la predicación auténtica de la salvación. De ese modo, la misión de Cristo se continúa: son las misiones.

e) *Fe explícita y fe implícita en Cristo*

El Verbo de Dios, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y que por todos nosotros se hizo carne, trabaja invisiblemente en las almas, en vistas a una plenitud de vida y de luz, la plenitud de la gracia y la verdad que su encarnación trae a la humanidad, en orden a la adopción divina de todos los hombres de buena voluntad. Venido a este mundo para que sus ovejas tengan vida y la tengan más abundante, el buen pastor debe atraerlas a sí, a fin de que todas oigan su voz; muerto para unificar a todos los hijos de Dios dispersos, ha de hacer que no haya más que un solo redil y un solo pastor. Por eso envía a sus apóstoles por todo el mundo, como su Padre le había enviado a él. Por eso no nos cansaremos de decir que las almas justas, aunque ignoren a Cristo, se salvan sin embargo por Cristo, por medio de una fe y de un amor que *implícitamente* son una fe y un amor en él mismo; en el plan divino, esta fe y este amor están clamando por el mensaje que les revele a ese Cristo, a esa fuente de aguas vivas donde puedan saciar plenamente su sed.

f) *Concordancia mutua*

Por esto la necesidad de la misión no está en modo alguno en contradicción con la posibilidad de la salvación de los paganos, sino que, al contrario, las dos cuestiones están entre sí estrechamente

relacionadas. En efecto, desarrolla Capéran, los medios extraordinarios de la salvación, fuera de la pertenencia real a la Iglesia visible, no son más que una *suplencia provisional*, en la economía de la salvación, de los medios *normales* que aportará el apostolado misionero. Los Hechos de los apóstoles nos cuentan que san Pablo tuvo una visión: era un macedonio que estaba de pie frente a él y le decía: «Pasa por Macedonia y ayúdanos» (Hch 16, 9). Este mismo grito de súplica podríamos ponerlo en boca de todos los hombres orientados hacia la Iglesia, pero que no la conocen aún. Sin duda que, como decimos en teología: «La omnipotencia divina no está prisionera o ligada a sus instituciones»; sin duda que esa misma omnipotencia puede multiplicar a su gusto entre los paganos los medios extraordinarios de la salvación. Sin embargo, esos medios no hacen sino *suplir provisionalmente* al apostolado misionero, que se espera: cuanto más trabaja la gracia fuera de las fronteras visibles de la Iglesia, tanto más reclama *normalizar* su actuación dentro ya de esas mismas fronteras ampliadas. El mandato de Cristo y la gracia difundida por todas partes son dos hechos ligados en la intención divina: el impulso universal dado a las misiones y la atracción universal del salvador son dos movimientos que marchan el uno delante del otro; y el lugar de unión es la Iglesia visible y durablemente implantada, para una superabundante fructificación de la obra de la salvación. La Iglesia ha sido enriquecida con todos los dones sobrenaturales en profusión; y la misión, al mismo tiempo que *normaliza* la vida de la gracia, la hace *sobreabundante* en vida.

El papel principal, esencial, de las misiones es ir por todo el mundo para trabajar en la edificación de la Iglesia, es decir, en el incesante *crecimiento* del Cuerpo Místico hacia la llenumbre del Cristo total. La economía redentora requiere, no sólo del apostolado *jerárquico,* sino de todos y *cada uno* de los miembros de Cristo, que la salvación por atracción hacia ese único salvador se *normalice* y sobreabunde en la vida de esa Iglesia que ha instituido. Así, la *universalización efectiva de la gracia* redentora está de acuerdo con la *necesidad de salvación,* de la incorporación a la Iglesia. De este modo, también las esperanzas más favorables, fundadas en la voluntad salvífica de Dios con respecto a los no evangelizados, no disminuyen en manera alguna, sino que más bien confirman la necesidad y el acuciante deber de la acción misionera.

En cuanto a la cuestión de la salvación de los paganos, Capéran señala que hay que limitarse a no afrontar sino la posición *de conjunto,* de los paganos, con respecto a la economía de la salva-

ción; no hacer deslizar indebidamente la cuestión sobre el *número* de los elegidos, cuestión insoluble, pero acerca de la cual, sin embargo, la tesis favorable a la salvación de los paganos es la doctrina tradicional de la Iglesia. La teoría del P. Charles, que ha ido ganando terreno, ha impuesto en esto un avance, de modo que se puede tratar el problema misional sin necesidad de inmiscuirse en este otro tema de la salvación de los paganos. Desde el momento en que el objeto específico de las misiones no es la conversión de los paganos, sino el *establecimiento de la Iglesia,* parece preferible no meterse en estos problemas teológicos, tan llamados a controversias, sobre la condición actual y presente del destino final de los infieles.

Estos son los principales autores que han expuesto la ideología misional que hemos calificado de *escuela francesa.* Naturalmente que no han sido ellos solos los que han razonado así, conjugando los conceptos de salvación de las almas e implantación de la Iglesia como términos *correlativos* de un mismo problema. En el mismo sentido se han pronunciado otros muchos autores posteriores, tanto franceses como no franceses, los cuales, con detalles más o menos diferenciados, exponen las mismas ideas cuando tratan de establecer la verdadera naturaleza de las misiones. Veremos algunos.

10. Ideología misional del P. Francis J. Clark, S. J.

En la misma línea de la escuela francesa podemos alinear al P. Francis J. Clark, jesuita norteamericano, que hizo un estudio sobre la naturaleza de las misiones, a base de la documentación pontificia existente, de 1909 a 1946, y recogida en el órgano oficial de la Santa Sede, «Acta Apostolicae Sedis». Prescinde en su estudio de otra documentación, y tan sólo se centra en el análisis de los documentos pontificios aparecidos en el citado órgano oficial. La materia de estudio constituyó su tesis en la facultad de teología de la Universidad Gregoriana, publicada el año 1948 en Boletín de la Unión Misional del Clero de Norteamérica [16].

En la literatura misional aparecen diversas expresiones para designar la actividad eclesiástica propia de las misiones católicas,

[16] Francis J. Clark, S. J., *The Purpose of Missions. A Study of Mission documents of the Holy See (1909-1946).* The Missionary Union of the Clergy, New York 1948, 65 p.

como: predicar el evangelio, convertir a los paganos, llevar a los pies de Cristo a todas las naciones, llevar la luz del evangelio, propagar la fe, extender el reino de Dios por todo el mundo, salvar las almas, llevar los beneficios de la civilización y cultura cristianas, predicar y bautizar, establecer la Iglesia, alargar las fronteras del reino de Dios, extender el Cuerpo Místico, traer las otras ovejas al redil de Cristo, marchar como obrero al campo para recoger la mies de las almas, obedecer al mandato de Cristo, hacer participar a todos los hombres de los beneficios de la redención, llevar a todos los hombres hacia el suave yugo de Cristo, construir la Iglesia, llevar la luz de la verdad a los que están sentados en las sombras de la muerte, continuar la misión de Cristo encomendada a sus apóstoles, desarrollar el clero nativo, procurar nuevos hijos a la Iglesia, ser embajador de Cristo, agregar las naciones a la Iglesia, sembrar la semilla del evangelio..., y tantas otras expresiones similares, propias de la literatura misional.

En su primer capítulo nos hace una breve exposición del problema, con su importancia y su desarrollo histórico según las diversas teorías o explicaciones, que recuerda brevemente, sin olvidar la teoría española de Zameza [17], terminando el capítulo con la *lista de documentos* que le servirán a él para su propia investigación o estudio. Consiste justamente en esto: «¿Qué nos enseñan los documentos pontificios misionales sobre el concepto de plantar, edificar o establecer la Iglesia, como finalidad propia de la actividad misionera?».

Parte del supuesto general de que la Iglesia tiene la misión de ponerse en contacto con todos y cada uno de los que no sean católicos, porque todos los hombres, sin excepción, deben ser traídos a la verdadera fe. Entran en la cuenta, por tanto, todos los judíos y protestantes, todos los miembros de las Iglesias ortodoxas, todos los cristianos que hayan abandonado su fe, y finalmente los pueblos todos que no han conocido todavía a Jesucristo. Pero, *en la práctica,* el autor limita su estudio en relación tan sólo de todos aquellos que, sin culpa personal por su parte, no han llegado todavía al conocimiento de la Iglesia. No se trata, pues, según eso, de volver a la unidad de la fe a los que la han abandonado anteriormente, como los protestantes y los ortodoxos, sino de integrar en la misma Iglesia a pueblos y naciones que no han pertenecido ni pertenecen aún a ella [18].

[17] *Ibíd.,* 1-17.

[18] *Ibíd.,* 12-13.

Después del estudio de los documentos citados, expone cómo esos documentos hablan expresamente de estos conceptos: *predicación del evangelio, propagación de la fe, conversión de los individuos* [19], y sobre todo de la *Iglesia,* concepto éste último que estudia con un detenimiento mayor. Recuerda algunos textos, expone la doctrina general en ellos contenidas sobre la Iglesia, y pone de relieve estas expresiones encontradas frecuentemente en ellos: *establecer la Iglesia, hacer que la Iglesia se arraigue y viva,* y *organizar la Iglesia.* No aparece en cambio la fórmula de *plantar* la Iglesia, aunque tenga en las anteriores fórmulas sus equivalencias [20].

El estudio y análisis de los textos le lleva ya a sacar las consecuencias siguientes: que la predicación del evangelio, la propagación de la fe y la conversión de las almas son ciertamente *parte integrante* de la misión. Y son tantas veces las que se reproducen en los documentos pontificios, que pueden llevar a la pregunta de si no será ésa la finalidad propia de las misiones. Por otro lado, se invita frecuentemente a los fieles a pedir a Dios por la *conversión de los paganos,* para que esos paganos puedan llegar a conocer la luz del evangelio y recibir el don de la fe. Y en cambio no aparece esa oración a Dios para el establecimiento de la Iglesia. Quizá la respuesta deba ser que tanto el evangelio como la fe son los primeros pasos dentro de todo el proceso, sin los cuales no puede darse el paso de la constitución de la Iglesia.

- *Conclusiones últimas*

De todo su estudio saca el P. Clark estas últimas y definitivas conclusiones: De las tres expresiones más comúnmente usadas en los documentos pontificios, a que hemos aludido antes, puede concluirse que: a) la de *establecer* la Iglesia corresponde a la metáfora de la Iglesia como un edificio, o un templo, y quiere dar a entender su estabilidad y permanencia; b) la de *echar raíces y vivir* corresponde al concepto de la Iglesia como la vid y sus sarmientos, y va a significar su vitalidad interior y sus frutos externos; c) la de *organizar* la Iglesia corresponde a la imagen de un cuerpo social de Cristo, y quiere dar a entender una unidad de acción y la diversidad de sus miembros.

En breve resumen o comentario, podría decirse que la Iglesia de Cristo es una realidad divino-humana, cuya naturaleza abarca tan-

[19] *Ibid.,* 18-27.
[20] *Ibid.,* 28-52.

tos aspectos que no pueden describirse bajo solo uno de ellos. En cuanto enfoca la misión mundial, las naciones o pueblos que nada han oído aún de ella, o en los que no está establecida cumplidamente, tienen con la Iglesia diversas relaciones: según que correspondan a uno y otro aspecto de la Iglesia, ha de fijarse su finalidad con respecto a ellas. Como la Iglesia tiene, por encargo de Cristo, la función de *maestra,* debe adoctrinar a todas esas naciones; como *madre,* debe engendrarlas como nuevos hijos; como *reino de Cristo,* tiene que atraerlos a todos bajo su gobierno; como *Cuerpo Místico,* debe *organizarse* en ellos y cumplir su función de unión o incorporación; como *templo,* debe edificarlo y establecerlo; como *vid,* debe echar sus raíces en ellos y crecer y desarrollarse.

El misionero debe explicitar su actividad misionera en conformidad con todas esas imágenes y significados: es un *arquitecto,* o un *labrador,* o un *embajador,* o un *maestro,* o un *pastor.* Cada función aporta nueva luz a su labor. Debe observarse, sin embargo, que no todas estas expresiones son de la misma importancia. Por ejemplo, la relación entre el pastor y sus ovejas es más externa y no puede expresar la profundidad u hondura espiritual que nos expresa la metáfora de la vid y sus sarmientos, o la cabeza y sus miembros. En conclusión:

– Aparece claro en los documentos que la *finalidad* de las misiones es el *establecimiento de la Iglesia;* pero no constituye por eso toda una teoría.

– Si hubiera de condensarse la finalidad de las misiones en una sola frase, quizás fuera la más apta la de *establecer la Iglesia;* da a entender *estabilidad,* y supone además los conceptos de *vida* y de *organización.* Pero estas últimas expresiones de arraigamiento vital y de organización son también ricas en conclusiones. En cambio, la expresión de *plantar la Iglesia,* afirma Clark, no es tan recomendable por su ambigüedad.

– El clero nativo, incluyendo en ese concepto a los hermanos religiosos y a las religiosas, es el fundamento para el establecimiento de la Iglesia, es la raíz de su vida y de su crecimiento, es el pivote para su organización.

– Finalmente, no hay oposición real ninguna entre *establecer* la Iglesia y *salvar las almas.* Los documentos pontificios se refieren a las dos cosas.

Así Clark [21].

[21] *Ibíd.,* 57-59.

11. Ideas misionales del P. Amedeo Cracco, OFM

Las expone en un *Breve corso di missionologia,* publicado en primera edición en el año 1960, y en 1964 en segunda edición ampliada y puesta al día [22]. Después de una breve introducción sobre la palabra *misión,* el misionero, la misionología y su división y desarrollo histórico como ciencia propia, divide su estudio en dos grandes partes, una que denomina *misionología formal,* y otra denominada *misionología aplicada.* Nos interesa la primera, donde se expone la teología misional sistematizada, pues la segunda desarrolla los puntos histórico, misionográfico, pastoral y jurídico, propios de otras disciplinas, dentro de la misma misionología.

Como base fundamental de toda su exposición, nos dice que no es posible comprender la misión de la Iglesia en el mundo, y sus particularidades fundamentales, sin profundizar en la misión que Cristo mismo desarrolló en el curso de su vida mortal, y la finalidad y modalidades con que la transmitió a la Iglesia, para que fuera ella su continuadora en el tiempo. Así como debe su existencia a Jesucristo mismo, de él debe derivar la naturaleza de su acción entre los hombres. Ciertamente, no puede haber otra argumentación de base que no se apoye en esta misión de Cristo, transmitida a su Iglesia. En un primer capítulo habla precisamente de esta misión de Cristo, que propiamente en misionología puede constituir una disciplina especial, la *teología bíblica de las misiones* [23]. Pero Jesucristo, como hombre, estaba limitado a un tiempo determinado, y a un pueblo determinado, al pueblo hebreo, como él mismo lo dijo: «Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel», y efectivamente a ellas consagró su vida entera temporal. Pero aunque limitada al tiempo y al espacio en su vida temporal, de suyo su misión tenía una proyección *universal,* destinada a todos los pueblos y a todos los tiempos. De ahí la necesidad de investir a otros de su misma misión, para que continuaran en el tiempo y en el espacio su iniciada obra redentora.

Confió, pues, a sus apóstoles y sucesores una misión y unos poderes de magisterio, que tiene dos vertientes, vista su finalidad: una *interna* (la misión interna), que tiene como finalidad el mante-

[22] Amedeo Cracco, OFM, *Breve corso di missionologia.* Missioni Francescane, Padova ²1964, 317.

[23] Véase nuestra obra, *Teología bíblico-patrística de las misiones.* Sal Terrae Santander 1962, 242 p., donde queda expuesta con todo detalle esta misión propia de Cristo, transmitida luego a su Iglesia.

ner, desarrollar y perfeccionar la fe y la vida cristiana en toda la Iglesia ya fundada; y otra *externa* (las misiones extranjeras), cuya finalidad propia es el predicar el evangelio a los infieles. Así definida la misión, según los poderes conferidos, se apresta Cracco a estudiar los elementos fundamentales teológicos que se derivan de la misión *externa;* y comienza por las *razones* o *motivación* de esta misión.

a) Motivación de la misión.
Objeto formal quo de la misión

Se pregunta ante todo cuál es *el porqué,* o la *finalidad,* o el *motivo último* de esta misión tan urgente y tan necesario. Rechaza ante todo las razones aducidas por los racionalistas, que quieren explicar la misión de la Iglesia por una especie de convicción profunda subjetiva de su fe, que la impulsa al apostolado. Una especie de entusiasmo religioso. También rechaza la motivación que aducen algunos misionólogos o teólogos católicos, como de Lubac y Paventi, que la ponen en la *universalidad,* en la *catolicidad* de la Iglesia; de Grentrup, para el que consiste en la presencia de la Iglesia perfectamente organizada; la de Lange, en la posibilidad de salvación colectiva de las almas, ofrecida por esa presencia de la Iglesia; y la de Charles, para quien el motivo principal está en la *universalidad* como medio y fuente de la plenitud de vida cristiana. Rechaza asimismo la motivación sostenida por diversos autores, basada en la obediencia al mandato de Cristo, y en la virtud de la caridad. Para Cracco, esa motivación esencial hay que reponerla en la *virtud de la religión,* que es parte de la *justicia,* con la que se justifican los dos motivos precedentes de la obediencia y de la caridad. La misma postura atribuye a Perbal y a Hugueny [24].

Este término de *religión* se entiende aquí como el complejo de todas las razones que ligan al hombre y a la sociedad entera con Dios, del que dependen de modo absoluto. El raciocinio se desarrolla así: Jesucristo, como cabeza de la humanidad y sacerdote por esencia, como mediador entre Dios y los hombres, tuvo como tarea propia el volver a conducir, a Dios, a los hombres todos, extraviados por el pecado. Y lo hizo mediante la predicación de la venida del reino de Dios y de la necesidad de la fe en su divinidad, iluminando al hombre en las diversas verdades divinas, en sus

[24] Perbal, en *Prime lezioni di teologia missionaria.* Firenze 1941, 77-90; y Hugueny, *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire:* Revue Thomiste (1933) 217-243.

deberes para con Dios, como su creador y supremo señor; y con la aceptación voluntaria de estas verdades, el hombre podría ya rendir a Dios el homenaje de su absoluta dependencia, con el culto y la obediencia debidas.

El mismo Cristo se refirió en diversas ocasiones a este motivo: «Y esta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3); «Dios es espíritu, y los que lo adoran han de dar culto con espíritu y verdad» (Jn 4, 24), texto en el que se acentúa el deber de la adoración; «Yo he venido para que vivan y estén llenos de vida» (Jn 10, 10), etc., Toda la revelación tiene como finalidad el que el hombre cumpla con este deber de *adoración* hacia el Señor desconocido. Y como deber de *justicia* que es, será asimismo el *motivo supremo* de la misión de Cristo, y por tanto de su Iglesia: restituir a todo el hombre a su Dios. Este motivo de la misión de Cristo y de la Iglesia será revalorizado, pero sólo después, por las virtudes de la obediencia y de la caridad.

Por lo demás, la razón misma viene a confirmar esta opinión. La religión es un deber de justicia, en virtud del cual debe el hombre reconocer, adorar, dar gracias, alabar a Dios como a su creador y supremo señor; y, como consecuencia, obedecerle en todo. Y el cristianismo es la religión que, por voluntad de Dios, dirige al hombre y lo somete a él, aunque este hombre, en el correr de la historia, se haya apartado de Dios y se haya rebelado contra él. Por tanto, el primer motivo de aquellos que tienen como finalidad el reconducirlos a Dios, ha de ser precisamente la *religión*, que es la razón y el fundamento de todas las relaciones del hombre con Dios. Este motivo recibirá mayor luz analizando el fin de la misión, que deriva, como inmediata consecuencia, de la razón; y queda confirmado por la revelación. Y ese fin inmediato de la misión o, mejor, de la acción misionera, es la *conversión* de los infieles.

b) Concepto de la conversión

La *conversión*, pues, es el *fin inmediato* de la acción misionera, como sostiene Schmidlin y su escuela, y es una consecuencia de la *predicación:* «El que crea y se bautice, se salvará» (Mc 16, 15). Fe y bautismo se refieren al *individuo,* y solo él es capaz de tenerlos; como sólo el individuo es capaz de la salud espiritual y de la salvación eterna. *Conversión* significa, en su sentido teológico, el retorno a Dios del alma extraviada que, una vez abandonado el pecado, vuelve a conseguir la gracia santificante. Aunque más propiamente se entiende como la conquista de la fe en quien no la ha tenido nunca, o la ha perdido. Este es precisamente el significa-

do de la conversión que pretende como fin la acción misionera. Así parece afirmarlo Pío XII: «Ŭt omnes norunt, hae sacrae expeditiones primo loco spectant, ut christianae veritatis lumen novis gentibus luculentius affulgeat, utque novi habeantur christiani» [25]. Es precisamente el individuo, todo individuo, el primer sujeto del deber religioso, y debe tributar su correspondiente tributo de culto y de homenaje a Dios. Su conversión, por tanto, es una empresa de la predicación como fin suyo inmediato [26].

Pero esta conversión individual, que puede ser un fin *inmediato*, está ordenada a un fin *ulterior*, y este fin ulterior consiste en la *implantación de la Iglesia* allí donde no haya sido implantada todavía. Ciertamente, en cualquier lugar donde viva un fiel, allí está también presente la Iglesia. Es un miembro vivo, que goza de su vida divina y participa de sus beneficios espirituales. Sin embargo, no puede decirse que la Iglesia esté allí *establecida* con su presencia *visible*. Para que se llegue a su *implantación*, es necesario que exista como sociedad *hierática* y *jerárquica*, de modo estable y duradero, suficiente para asegurar la vida espiritual de sus fieles, con el ejercicio de sus plenos poderes de orden y de jurisdicción. Sólo así entendida, se implanta la Iglesia con los elementos fundamentales con que la quiso Jesucristo instituida.

Pero sobre ese fin *inmediato* (la conversión de las almas como individuos) y *último* (la implantación de la Iglesia), existe todavía un fin *supremo*, que consiste en la exaltación y glorificación de Jesucristo, su fundador y su alma. Precisamente por su presencia en ella, atrae la Iglesia incesantemente las bendiciones de Dios, sus complacencias. Por eso, aunque perfecta en sí, es capaz siempre de una perfección mayor mediante las nuevas conversiones que aumentan su perfección. Por eso, su fin último en el tiempo está en un continuo devenir y desarrollo, hasta la total conversión de todos los pueblos. Entonces llegará a su culmen la glorificación de Jesucristo y la gloria del Padre [27].

c) *El sujeto o causa agente de la misión*

Jesucristo tenía una existencia limitada en este mundo; por eso era necesario que confiase su misión a otros colaboradores. Tal fue la razón de por qué se confió a los apóstoles el poder y la misión de

[25] *Evangelii praecones:* AAS (1951) 507.

[26] Cracco, *o. c.*, 53-55.

[27] *Ibíd.*, 55-58.

predicar el evangelio con la particular finalidad de convertir a los hombres. Un deber y un derecho: «Id, enseñad... predicad... bautizando... enseñándoles a observar. todas las cosas». Y los apóstoles comenzaban a constituir la Iglesia, a la que se confiaba, pues, como a custodio, intérprete y ejecutora, toda la potestad de Cristo. «Neque enim ad aliud nata Ecclesia est, nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat» [28]. El Código de Derecho Canónico lo recogía en dos de sus cánones: «Christus Dominus Fidei depositum Ecclesiae concredidit, ut ipsa, Spiritu Sancto jugiter assistente, doctrinam revelatam sancte custodiret et fideliter exponeret» [29]. Por eso le compete un derecho *exclusivo* en el ejercicio de esa potestad: «Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, jus est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi». Por tanto, ninguna otra Iglesia o confesión religiosa puede arrogarse ese derecho y ese deber, *exclusivo* de la Iglesia de Jesucristo [30].

La Iglesia, como tal, está representada ante todo en el *sumo pontífice* y con él, *in solidum*, en los *obispos* todos residenciales: «Munus fidei praedicandi commissum praecipue est Romano Pontifici pro universa Ecclesia, Episcopis pro suis dioecesibus» [31]. ¿Y los *sacerdotes*? Cracco nos dice que si el sacerdote recibe de la autoridad legítima el encargo de predicar el evangelio a los infieles, entonces sí que viene a convertirse en verdadero misionero. Pero puede distinguirse una doble categoría dentro de este *sacerdote-misionero:* el sacerdote *nativo* de los territorios misioneros en virtud de su obediencia canónica, como los sacerdotes de los primeros tiempos. Y los sacerdotes *extranjeros*, que reciben el mandato de la Santa Sede, por ella misma o por delegación, y en virtud de esa facultad marchan a tierras de misión, bajo la dirección de otro Ordinario, consagrándose allí a la predicación de la fe. En este caso existe un encargo jurídico para el ejercicio de su misión.

Los *laicos,* a su vez, pueden ejercer esta facultad por derivación y por institución eclesiástica, pues nada prohibe que la Iglesia pueda extender hasta a los laicos la facultad de predicar el evangelio en tierras de misión. Se trata de un poder de jurisdicción.

Los *fieles* en general también pueden y deben tener su correspondiente participación, pero no precisamente a la misión *directa*

[28] Pío XI, *Rerum Ecclesiae:* AAS (1926) 65.

[29] Can. 1322, 1 y 2.

[30] *Ibíd.*, 61-62.

[31] Can. 1327.

como tal, sino a una *cooperación.* Se trata de una obligación del cristiano, demostrada con argumentos teológicos incontrovertibles. Y el ejercicio de esta obligación es de tal amplitud y de tal variedad, que se extiende desde una simple simpatía y una admiración por las misiones, hasta el sacrificio de dejar su propia familia y su propia patria como *misionero laico,* para marchar a tierras de misión y dedicarse allí a obras que interesan más de cerca y ayudan a la acción misionera más propiamente reservada al sacerdote misionero, del que viene a ser un auxiliar o complemento necesario. En virtud de su bautismo, el fiel queda incorporado en la Iglesia, vive de su fe, nutre su espíritu con la gracia santificante, participa del mismo cuerpo real de Cristo en la eucaristía. Y así viene a ser un miembro vivo y operante del Cuerpo Místico, y queda llamado a colaborar en el progreso del mismo [32].

d) Los destinatarios de la misión.
Objeto pasivo de las misiones

Como *objeto* de la misión, Cracco distingue el objeto propiamente tal de la misión, que consistirá en la predicación de la fe, esto es, las cosas que deben enseñarse a los paganos; y los *destinatarios* propios de esta misión, a los que debe dirigirse principal o específicamente la acción misionera.

En el primer caso se trata del *contenido* propio de la predicación, esto es, lo que propiamente debe predicar el misionero. Más propiamente este punto entrará en la disciplina llamada *pastoral misionera,* esto es, cómo debe ejercer su ministerio el misionero en tierras de misión: la *doctrina* de su predicación y *el modo* de exponerla a los paganos. Con todo, Cracco prefiere tratar este punto, denominándolo precisamente *objeto* de la misión, en contraposición al llamado objeto pasivo (o sujeto pasivo, si queremos) de las misiones, o sea, los *destinatarios.*

Entendido en el primer caso, el objeto de la misión viene a coincidir con el objeto *genérico* del magisterio de la Iglesia: predicación, enseñanza de la doctrina y de la vida cristiana, de la fe, del evangelio. Por objeto de la misión se entendería entonces la *predicación* como tal, su contenido, sus cualidades, su método, considerados en su aplicación histórica y de hecho, pero en los elementos y aspectos que forman parte del mandato divino, porque fueron predicados por Cristo, por los apóstoles, sobre todo por Pablo, y lo ha seguido luego la tradición.

[32] *Ibíd.,* 61-72.

Ante todo *predicar,* que es su primera obligación: *evangelizar.* Su primera obligación es anunciar *de viva voz* la suspirada noticia de la redención de Cristo, que predicó de viva voz su doctrina, no utilizó otros medios para enseñarla más que la palabra hablada. Los apóstoles lo entendieron así: «A nosotros se nos ha ordenado el predicar al pueblo israelita, y dar solemne testimonio» (Hch 10, 42). Y Pablo más expresamente: «En realidad, Cristo no me ha confiado la misión de bautizar, sino la de anunciar el evangelio» (1 Cor 1, 17).

Y tiene la predicación como un medio indispensable, si no único, para suscitar en sus oyentes la fe: «Porque la fe nace de la predicación, y la predicación tiene lugar por medio de la palabra de Cristo» (Rom 10, 17). Los doce reunidos en concilio confirmaron: «No está bien que nosotros abandonemos la palabra de Dios para ocuparnos en obras de asistencia. Por eso, hermanos, elegid siete de entre vosotros... mientras nosotros nos ocuparemos incansablemente del culto y del ministerio de la palabra» (Hch 6, 3-4). La catequesis de los primeros decenios de la Iglesia se hacía efectivamente *de viva voz,* y el evangelio se iba difundiendo asímismo de viva voz entre los hermanos [33].

Es verdad que la predicación tiene un lugar de primera importancia en el apostolado misionero, como lo recordará el Concilio Vaticano II en el decreto misional *Ad gentes*; pero, en todo caso, no conviene forzar mucho las cosas, pues en aquellos tiempos no había otros medios conocidos de difusión de fe cristiana, ya que ni existía la imprenta, ni tantos otros medios de comunicación, que en la actualidad pueden muy bien suplir a la misma predicación, y de hecho la suplirán en multitud de ocasiones, según los auditorios y las circunstancias de cada país de misión. Pero este punto concreto se tratará más detenidamente, porque entra más de lleno en la disciplina de la *pastoral misionera.* Pasemos, pues, a los *destinatarios* propios de la misión.

Por lo que toca a los *destinatarios* específicos de la actividad misionera, es cierto que Jesucristo los expresó en forma genérica: «Predicad el evangelio a *toda criatura,* enseñad (más bien, haced discípulas vuestras) a todas las naciones». Y en aquel tiempo no existían otros destinatarios más que los judíos y los paganos. Todos ellos eran indistintamente los *destinatarios* de esa misión. Y al quedar a un lado los judíos que rehusaban la aceptación de la buena nueva, quedaban como únicos destinatarios los gentiles o paganos.

[33] *Ibíd., 74.*

Pero con el correr de los siglos fueron surgiendo entre los pueblos evangelizados diversas y nuevas formas de errores y de paganismo. Y en la actualidad existen diversos grupos de hombres que no pertenecen a la Iglesia católica. Habrá que investigar cuáles de esos grupos serán en la actualidad los destinatarios propios de la acción misionera.

Pío XII nos da cierta luz en su encíclica *Mystici Corporis,* cuando nos dice que deberán ser contados como *miembros propios* de la Iglesia sólo aquellos que han recibido el bautismo de agua, que profesan la verdadera fe y que no se han separado de ella por propia iniciativa o por intervención de la legítima autoridad en razón de sus grandes culpas. Se deduce, pues, que son tres las condiciones esenciales o fundamentales de pertenencia a la Iglesia: a) haber recibido realmente el bautismo; b) profesar la fe verdadera; c) estar en unión con la legítima autoridad jerárquica. Las tres condiciones están contenidas en el mismo mandato de Cristo: «El que crea (la fe), y se bautice» (el bautismo), «enseñadles a guardar todo lo que os he mandado» (la sumisión o comunión de voluntades entre los fieles y la legítima autoridad). Sólo los que verifican *conjuntamente* las tres condiciones, son los llamados *católicos;* en cambio se llamarán *acatólicos* aquellos a quienes faltare alguna de ellas (esto en sentido amplio o etimológico), o *infieles* en sentido genérico en cuanto que no tienen la fe.

A esta luz podríamos distinguir las siguientes clases de hombres o grupos: los *paganos,* que no creen en Dios ni le adoran como único ser supremo o, mejor, los que no han recibido en absoluto la predicación y la fe cristiana; los *judíos* y los *musulmanes*, que creen en la existencia de Dios, pero no en Jesucristo; los *herejes,* los cuales, aunque admiten y tienen el bautismo de agua, pero no tienen la fe verdadera en toda su extensión, sino que profesan algunos errores en contra de la doctrina revelada a la Iglesia; los *cismáticos* (ortodoxos), bautizados también y con profesión de la fe verdadera, al menos en vía de principio, pero que no reconocen la legítima autoridad eclesiástica; finalmente, los *excomulgados,* excluidos de la Iglesia por algunos reatos graves. ¿Qué grupos de éstos son los *destinatarios* propios de la acción misionera?

El P. Cracco sostiene, con la mayoría de los estudiosos, dice él, que la misión está destinada a *todos los pueblos que están fuera de la Iglesia católica y separados de ella,* aun por el solo hecho de no reconocer al sumo pontífice como supremo pastor. El primado romano es una verdad de fe, y su negación lleva a quedar por el mismo hecho fuera de la verdadera Iglesia. Aquí quedan, pues,

incluidos todos los ortodoxos. Se apoya para mantener esta posición en numerosos documentos de la Iglesia, en el Derecho Canónico, y en la Congregación de la Propaganda, cuando determinaba así el objeto o sujeto pasivo de la misión: «Tamquam terrae missionum considerandae sunt omnes regiones in quibus quivis sacerdos, de mandato legitimae auctoritatis, inter infideles aut christianos dissidentes ministerium suum apostolicum et religiosum exercet» [34]. Pero hay que admitir, prosigue Cracco, que no todos los pueblos que están fuera de la Iglesia tienen la misma responsabilidad y gravedad. No se puede dudar que, en orden a la pertenencia a la Iglesia, están en mejores condiciones los *cristianos* no católicos (protestantes y ortodoxos) que los pueblos paganos [35].

Así Cracco en 1964. Veremos a su tiempo cómo al apostolado entre los protestantes y ortodoxos, el decreto misional *Ad gentes* no quiere llamarlo propiamente apostolado misional, sino apostolado *ecuménico*.

Bibliografía

Capéran, Louis, *La Mission de l'Eglise et la mission des Eglises, dans le plan providentiel du salut:* L'Union Mission. du Clergé de France (1945) 172-179; (1946) 21-29, 65-72.

Clark, Francis, S. J., *The Purpose of Missions. A Study of Mission documents of the Holy See (1909-1946).* New York 1948, 65 p.

Cracco, Amedeo, OFM, *Breve corso di missionologia.* Padova 1964, 317 p.

Glorieux, Palemon, *De la necéssité de la Mission, ou du problème du salut des infidèles:* Supplém. Union. Mission. Clergé de France (1933, enero) 5-25.

Glorieux, P., *L'appel universel de l'Eglise.* Lille 1944, 24 p.

Hugueny, O. P., *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire:* Revue Thomiste (1933) 217-242, 535-567.

Lubac, Henri de, *Le fondement théologique des Missions.* Paris 1946, 109 p.

Perbal, Albert, *Prime lezioni di teologia missionaria.* Firenze 1941, 143 p. (en francés: *Premières leçons de théologie missionnaire.* Paris ^{2}1937, 128 p.

[34] Así la Propaganda, con fecha 7 de julio de 1937, en *Laboremus por missionibus*, 1937, 384.

[35] Cracco, *o. c.*, 86-91.

Silva, Antonio da, *Missâo e Missiologia na escola missiologica de Paris (Relendo A. M. Henry):* Brotéria (1987) II, 424-439.

Durand, Alexandre, S. J., *Le probleme théologique des Missions.* Le Puy 1942, pp. 30 p.

5

Síntesis de todas estas escuelas

El decreto conciliar *Ad gentes,* si bien se inclina en su exposición por la teoría de Charles de la implantación de la Iglesia, pero no la canoniza, por así decirlo, ni acepta en exclusiva ninguna de las anteriores escuelas; antes bien las tiene en cuenta *a todas ellas,* y como que las *sintetiza* y conjuga en una exposición común [1].

Las diversas escuelas, como hemos visto abundantemente, habían enfocado desde diferentes ángulos la necesidad de la acción misionera de la Iglesia. Pues bien, el decreto ha recogido todas aquellas perspectivas y tendencias doctrinales, y las ha reunido en una síntesis superior que, si bien no ha logrado aún madurar en perfecta elaboración sistemática, nos proporciona una suficiente visión de conjunto como base y fundamento teológico de la acción misionera. El nudo vital que da cohesión interior y plenitud de fuerza a los aspectos parciales destacados por las escuelas misionológicas es el concepto y la realidad del *pueblo de Dios* en los planes de la salvación.

Así ya puede responderse a la pregunta de *¿Por qué y para qué las misiones?* ¿Porque Dios quiere que todos *se salven* y vengan en conocimiento de la verdad? Es lo típico de la *escuela alemana,* y podemos responder que sí; pero porque además quiere que se salven «no individualmente tan sólo, sin conexión entre ellos, sino formando un solo *pueblo de Dios,* uniéndose en el *cuerpo de Cristo, edificándose en el templo del Espíritu Santo».* Y este designio de

[1] Puede verse a este respecto el artículo del P. Lecuona, *Valores permanentes y circunstanciales del Decreto «Ad Gentes»,* en *Perspectivas del Decreto «Ad Gentes»* (Colección Bérriz, 22). Bérriz 1967.

… no podrá realizarse con solas acciones secretas de la providen… en la intimidad de las conciencias, ni con sólo los esfuerzos, … uso religiosos, por los que el hombre busca de muchas maneras … dios, sino por la misión de Cristo, continuada en su Iglesia, que

se hace presente en acto pleno a los hombres o a las gentes, para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo, por el ejemplo de vida y la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia, de forma que se les abra el camino libre y seguro para la plena participación del misterio de Cristo» (AG 2-7).

¿Por qué y para qué las misiones? ¿Para *implantar* la Iglesia entre los pueblos o grupos en que todavía no está enraizada? Es la ideología de la *escuela belga.* Sí, pero no tanto como presencia segura y estable de la riqueza divina que se brinda a los pueblos, cuanto como fuerza extendida de Cristo que los atrae a sí, los adopta con todos sus bienes y los une consigo vitalmente como miembros de su cuerpo, como ciudadanos del pueblo de Dios (AG 6, 9, 22). Así que el mandàto divino: «Id, predicad, enseñad, hacedme discípulos de todas las gentes», articulado en el conjunto del plan salvífico, tiene ciertamente el valor de «estableceos en medio de todos los pueblos para brindarles mi mensaje y gracia»; pero directa y primariamente la orden de Cristo es: «Convocad todas las gentes a mi pueblo, incorporádmelas con sus bienes peculiares» –aquí la necesidad de la implantación y de la «encarnación» del Cuerpo Místico–, a fin de instaurar y recapitular toda la humanidad en Cristo como cabeza, en quien «se rinde todo honor y gloria al Creador y Padre Universal» (LG 17). «Con la proclamación apostólica del evangelio se convoca y congrega el pueblo de Dios» (PO 2).

¿Por qué y para qué las misiones? ¿Para ofrecer a individuos y pueblos la vida sobrenatural *abundante y plena*, para remediar su total indigencia espiritual colectiva? Es la explicación de la *escuela francesa.* Sí, pero ante todo para agregarlos por el bautismo al pueblo convocado por Dios, donde encontrarán las insondables riquezas de Cristo, la abundancia de la casa paterna.

¿Por qué y para qué las misiones? ¿Para la extensión y *crecimiento del Cuerpo Místico de Cristo?* Es el enfoque de la *escuela española.* Este enfoque es mencionado hasta ocho veces en el decreto conciliar (AG 5, 6, 7, 9, 19, 36 y 39). Pero su núcleo y esencia teológica está maravillosamente condensada en la constitución *Lumen gentium* (LG 14):

«El Sagrado Concilio enseña, fundado en la Escritura y la tradi-

ción, que esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su cuerpo, que es la Iglesia».

El nervio del pensamiento conciliar en este punto es: Dios quiere salvar a todos los hombres. No hay salvación sino en Cristo y por Cristo, único mediador y camino de salvación. Pero Cristo se acerca al hombre, y se pone en contacto con él, en su *Cuerpo Místico* que es la *Iglesia.* Luego Cristo con su Iglesia debe llegar a todos los hombres. Ahora bien, ¿qué es la actividad misionera sino el acercamiento de la Iglesia a los pueblos que están lejos de Cristo?

La repetición de este gran pensamiento en el decreto de misiones, siempre con matices diferentes, nos manifiesta hasta qué punto el Concilio ha adoptado esta concepción de la Iglesia misionera. Advertía ya el P. Zameza que esta idea se iluminaba si se la encuadraba en otra realidad de orden superior, cual es la de la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo. Y el Concilio ha tomado precisamente como eje de su enseñanza sobre la Iglesia aquel luminoso principio paulino, acentuando, eso sí, la necesidad de adopción de los valores positivos culturales, religiosos y morales, de los pueblos.

Resumiendo –termina mons. Lecuona–, el decreto *Ad gentes* ha recogido los aspectos que se habían destacado en las varias escuelas misionológicas, y los ha trabado en el plano superior de la gran unidad del pueblo de Dios. Esta nos parece una aportación nueva del documento [2].

Y en cuanto al concepto de *implantación,* el Concilio la entiende en un sentido teológico y vital, como *pueblo organizado* de Dios, como *Cuerpo Místico de Cristo,* más que como institución de medios de santificación. Esta perspectiva *dinámica* es la que describe al comienzo del capítulo tercero diciendo que

«la obra de implantación de la Iglesia en un determinado grupo de hombres alcanza una meta precisa cuando la congregación de fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera a la cultura del ambiente, disfruta de alguna estabilidad y firmeza, es decir, está provista de un conjunto, aunque insuficiente, de sacerdotes, religiosos y seglares nativos; se ve dotada de los ministerios e instituciones

[2] Lecuona, *l. c.*, 22-25.

necesarias para vivir y dilatar la vida del pueblo de Dios bajo la guía del obispo propio» (AG 19).

Más adelante haremos un estudio más detallado del decreto *Ad gentes*, con las novedades que incluye, en toda la concepción de la actividad misionera de la Iglesia.

II

AMPLIACION MODERNA DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE LA MISION

6

El decreto conciliar *Ad gentes*, del Vaticano II

Hemos hablado ampliamente de las discusiones, cada vez más universalizadas, entre los diversos misionólogos y teólogos, sobre la naturaleza, objeto y fin de la obra de las misiones, polarizadas en torno a las dos principales escuelas, la *alemana* de Münster y la *belga* de Lovaina, con sus corifeos principales, Schmidlin y Charles. Porque de las otras dos escuelas examinadas, la española de Zameza venía, de hecho, a identificarse con la de Charles, ya que el *Cuerpo Místico de Cristo* no es más que la misma Iglesia, y su función de extensión y crecimiento venía a coincidir, de hecho, con la *implantación* de la Iglesia. Y la escuela *francesa* trataba de coordinar o complementar las otras dos escuelas divergentes, insistiendo en que la *implantación* de la Iglesia se hace *por* y *para* la *conversión* y *salvación* de todos, *universalmente*.

En esta situación se hallaba la nueva y reciente misionología, cuando se llegaba a la convocación y celebración del *Concilio Ecuménico Vaticano II*, que habría de estudiar a fondo todo el problema de la misión, tratando de concordar las ideas fundamentales de todos y dando sus propias orientaciones sobre misiones y misionología en el decreto *Ad gentes*, completado unos años después o, mejor, aclarado, por la *Evangelii nuntiandi*, que ampliaría notablemente su concepto propio de misión en sus diversas formas y finalidades.

Los padres conciliares exigían que se situara en un nuevo marco *propiamente teológico* toda la actividad misionera de la Iglesia y se la relacionara con la misión de la Iglesia en general. Como así se hizo correctamente. No parece cierto, como afirman algunos autores, que la *Evangelii nuntiandi* se había hecho necesaria porque el

decreto conciliar se había elaborado *demasiado aprisa,* tratando de buscar una solución *de compromiso,* que tendiera como un puente entre las diversas opiniones de los misionólogos, irreconciliablemente opuestas.

No, el decreto conciliar se había preparado a fondo, como pueden indicarlo los diversos esquemas que fueron redactados y discutidos en el aula conciliar, siete o aun ocho distintos, con sus votaciones correspondientes. Hemos hablado ampliamente de ello en nuestro comentario al decreto *Ad gentes* [1]. Aprobado ya el último esquema presentado a discusión y enmiendas, se llegaba a la votación final de los padres con este resultado: 2.162 votos positivos, 18 negativos y 2 nulos. Se promulgaba solemnemente el 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura del mismo Concilio. Como era costumbre, precedió una última votación general de los padres, jamás reunidos en tanto número, con un resultado prácticamente unánime: 2.394 sufragios positivos y tan sólo 5 negativos. Quedaba conformado en *un proemio* y *seis capítulos.* El *proemio* viene a condensar en brevísimas frases toda la esencia de la misionología:

> «La Iglesia, enviada por Dios a los pueblos para ser el 'sacramento universal de salvación' (LG 48), y por exigencia radical de su catolicidad, y asimismo por obediencia al mandato de su fundador (Mc 16, 16), tiene la tarea de anunciar el evangelio a todos los hombres»... «Por lo cual, este Santo Concilio... desea bosquejar los principios de la actividad misional, y aunar las fuerzas de todos los fieles, para que el pueblo de Dios, procediendo por el camino angosto de la cruz, difunda en todas partes el reino de Cristo, señor y dominador de los siglos (Eclo 36, 19), y tenga preparados los caminos a su llegada».

Siguen los *seis capítulos*: 1) los principios doctrinales; 2) la obra misional; 3) las Iglesias particulares; 4) los misioneros; 5) la ordenación de la actividad misionera; 6) la cooperación.

Para nuestro caso, de la que hemos denominado *Teología sistemática de la misión,* nos interesan sobre todo los tres primeros capítulos, quedando los otros tres para otros volúmenes de nuestra misionología total.

1. Principios doctrinales

Se establecen, ante todo, los *orígenes* propios de toda actividad misionera, que quedan especificados en el comienzo mismo de su primer párrafo:

[1] Angel Santos, S. J., *Evolución conciliar del Decreto,* en *Decreto Ad Gentes sobre la actividad misional de la Iglesia.* Madrid 1966, 9-106.

«La Iglesia peregrinante es misionera por naturaleza, como quiera que ella misma tenga su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, conforme al propósito del Padre. Este designio brota del 'amor fontal', o de la caridad de Dios Padre, el cual, al ser principio sin principio, del que se engendra el Hijo, y del que procede el Espíritu Santo por medio del Hijo, por su inmensa y misericordiosa benignidad, libremente creadora y que nos llama gratuitamente a participar en su vida y gloria, liberalmente difundió, y no deja de difundir, la bondad divina, de manera que el creador de todo se haga finalmente 'todo en todas las cosas' (1 Cor 15, 28), procurando al mismo tiempo su felicidad y la nuestra» (AG 2).

Un origen, pues, netamente *trinitario,* en el que las misiones humanas de la Iglesia se nos presentan como un reflejo de las misiones internas y externas trinitarias; el envío (misión) de dos personas a este mundo fundamentan el envío (misión) de la Iglesia, precisamente por esas dos divinas personas.

De la misión del Hijo no es necesario hablar con amplitud, pues tal misión ha sido considerada siempre como *central* en la teología católica, que nos lo presenta como *mediador* entre el hombre redimido y el Padre. Nos detendremos más particularmente en los otros dos aspectos que el *Ad gentes* nos declara, el *amor fontal del Padre* y la misión o *envío del Espíritu Santo,* las otras dos personas divinas [2].

2. El amor «fontal» del Padre, origen de la misión, por Cristo y por la Iglesia

El primer capítulo del decreto *Ad gentes* establece los principios fundamentales de la teología misionera. Y el primer principio es su proyección esencialmente *trinitaria.* Es una de las más bellas y fecundas aportaciones del Vaticano II en el orden doctrinal, situando nuestra concepción de la Iglesia (y de las misiones) en esa perspectiva de la teología trinitaria. Esta perspectiva, que aflora en muchos textos del Vaticano II, se nos presenta *ex professo,* en sustanciosa síntesis, en el comienzo de la constitución *Lumen gentium* (LG 2-4), al tratar del misterio de la Iglesia, y reaparece con algún desarrollo particular en el decreto sobre la actividad

[2] Antonio Peñamaría, *Trinidad y Misión. Presupuestos teológicos de la misionología:* Estudios Trinitarios (1981) 363-378; L. Scheffczyk, *Trinidad y misión en el Vaticano II:* Est. Trinit. (1981) 379-390; N. Silanes, *Principios teológicos de la misión de la Iglesia,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 194-220.

misional, como fundamento doctrinal de las misiones (AG 2-5): luego aparece también en el decreto sobre el ecumenismo, aunque más concisamente, como arranque teológico de la acción ecuménica (UR 2). Por tanto, puede decirse que toda la doctrina conciliar sobre la Iglesia va marcada con el sello de la *Trinidad.* No podía faltar tampoco en el decreto misional como arranque precisamente de toda la actividad misionera de la Iglesia.

Así, esa actividad u obra misionera es como una extensión o prolongación en el tiempo de la caridad salvífica de Dios Padre, comunicada al Verbo encarnado en el Espíritu Santo a la Iglesia y, por medio de ella, al mundo todo. Por eso puede comenzar el decreto con estas palabras:

> «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2).

Ahí es donde hay que explicar la vocación misionera de la Iglesia, como hay que explicar la naturaleza misma de esa Iglesia. Ahí hemos de encontrar el *primer porqué* de la misión, y escudriñar la esencia misma de nuestra vocación misionera. Según esto, el ritmo de la misión tiene tres tiempos o acentos peculiares, cada uno de los cuales configura el ser y la misión de la Iglesia con su sello característico: 1) el designio del Padre; 2) la misión del Hijo; 3) la misión del Espíritu Santo [3].

Hemos, pues, de explicar, ante todo, el designio o propósito del Padre en toda la concepción de la actividad misionera de la Iglesia. Naturalmente, que ese designio radical no es tan sólo del Padre, en exclusiva, como si dijéramos; pertenece a las otras dos personas divinas, en razón de su identidad de naturaleza. Pero en lenguaje teológico suele decirse que es una *apropiación* del Padre, aunque realmente deba aplicarse a las tres. Es que estamos en el campo de las *apropiaciones* divinas, y no en el de sus *propiedades* personales.

Las *propiedades* en relación con las personas divinas son notas *peculiares de cada una* de las personas, que por tanto no competen de suyo a las demás. Son *exclusivas* de cada una, pues vienen a expresar su constitutivo o razón de ser íntima, como son la *paternidad* en el Padre, la *filiación* en el Hijo y la *espiración pasiva,* fruto del amor entre el Padre y el Hijo, y que es el Espíritu Santo. Estas propiedades son tan exclusivas de cada una de las personas, que no

[3] Véase Olegario Domínguez, OMI, *El amor «fontal» del Padre, origen de la misión,* en *Perspectivas del decreto «Ad gentes»* (Colección Bérriz, 22), 35-56, 37.

pueden ser participadas por las otras, pues en ellas se contiene la constitución misma de las personas. Son las relaciones íntimas e internas de la Santísima Trinidad.

Pero sobre estas propiedades exclusivas hay en Dios otras *notas esenciales* que son comunes a las tres divinas personas, fruto y manifestación de la única naturaleza divina. En esta categoría entran todas las operaciones externas, *ad extra,* ya que en la doctrina católica revelada, y bellamente expresada formulariamente por el Concilio Florentino: «En Dios todo es uno, mientras no medie la oposición de las relaciones». Tan sólo son propias y exclusivas del Verbo encarnado aquellas operaciones que el mismo Verbo realiza por medio de su *santísima humanidad,* ya que la humanidad no es participada, en cuanto tal, por las otras dos personas divinas.

Pero en relación con todas esas operaciones *ad extra,* aunque comunes en sí a las tres personas, suelen *apropiarse,* según la naturaleza de las mismas, a una sola, por la afinidad que tienen con esa misma persona. La *apropiación* es como un reflejo exterior, en que se manifiestan de algún modo la actividad y el carácter propio de una persona. Son distinciones teológicas que ayudan para comprender mejor la naturaleza misma del misterio trinitario.

Viniendo ya a nuestro caso: ese *designio amoroso* de Dios, al que nos referimos, es de suyo, como toda operación *ad extra,* único y *común* a las tres personas, pero *se atribuye* de modo particular al Padre, por ser él, en la vida interna y en la comunión misteriosa de las tres personas, el origen o principio sin principio. Por ese carácter de origen primero, se le *apropia* la creación, y también la *iniciativa* en la obra de la divinización de los hombres. En realidad, es toda la Trinidad divina la que crea y gobierna y santifica a los hombres, comunicándoles la filiación adoptiva. Pero el plan o designio que preside a esta obra de santificación presenta una analogía particular con la noción de primer principio y por eso *se atribuye* particularmente al Padre, aunque en la realidad sea de toda la Santísima Trinidad. En este sentido, y sólo en éste, hablamos de este *designio amoroso* del Padre como origen *fontal* de la misión y de la Iglesia misma.

- *¿En qué consiste ese designio amoroso del Padre?*

Por la revelación sabemos cómo a la primera persona de la Santísima Trinidad se la designa con el nombre propio de *Padre:* Dios Padre. Aparece en el Antiguo Testamento, y sobre todo

aparece en el Nuevo, constantemente usado por el mismo Jesucristo. Con respecto al Antiguo Testamento, vease por ejemplo: Ex 4, 22; Dt 14, 1; Is 1, 2; Dt 32, 6; Is 63, 16; 64, 7-8; Jr 3, 19; 31, 20, etc. En el Nuevo Testamento va apareciendo en los evangelistas, citando palabras del mismo Jesús. Una paternidad con respecto a todos los hombres, como aparece en el sermón de la montaña (Mt 5, 16. 44-45; 6, 14-15. 25-32; 7, 7-11; y una paternidad peculiar y muy particularísima con respecto al mismo Cristo, cuando aparece como el Hijo engendrado antes de todos los siglos en el regazo de aquel a quien con un sentido del todo singular llama Cristo *su Padre,* y a quien se dirige con el apelativo familiar de *Abba,* y con quien vive en perfecta inmanencia mutua (véase Mt 7, 21; 11, 27; Mc 14, 36; Jn 1, 1-2 y 18; 3, 16-18; 10, 38; 14, 10-11).

Pablo habla con frecuencia del «Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3 y 11, 31; Ef 1, 3), y conecta con esa relación eterna entre Padre e Hijo el misterio de nuestra adopción sobrenatural (Ef 1, 3. 5 y 6; Rom 8, 15 y 29). Es significativo hacer notar que Pablo, el entusiasmado con la persona de Jesucristo, no se para sólo en él, sino que, en él y por él, termina siempre dando el paso último al Padre. Dios Padre está siempre en la perspectiva del apóstol como fuente primera de todo don, como providencia amorosa de donde brota toda iniciativa benéfica y salvadora [4].

El evangelio de Cristo es para Pablo el evangelio de Dios (Rom 1, 1 y 15, 16; Ef 2, 2, 8 y 9); el misterio de Cristo es el misterio de Dios (Col 2, 2), y la salvación realizada por Cristo, causa de la salud eterna, es la salvación de Dios Padre, a quien Pablo llama varias veces «Dios nuestro salvador» (1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10 y 3, 4). La razón, pues, que dirige toda la historia de la salvación es el amor del Padre, que se nos revela y ofrece en Cristo: «el amor de Dios en Cristo Jesús (Rom 8, 39).

Juan en su evangelio nos consigna cómo el mismo Cristo es un don de Dios enviado por el Padre a los hombres como prueba de su mayor amor: «Así amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9).

Por consiguiente, y en conformidad con todos estos datos de la revelación, podemos ver en Dios Padre el *manantial primero* de todo don y de toda gracia, el manantial mismo de la Iglesia tal como la instituyó Jesucristo y el manantial de toda acción salvadora

[4] Prat, *La théologie de Saint Paul,* II, 14-15; Lyonnet, *Soteriología paulina,* en Feuillet, *Introducción a la Biblia,* II, 747-761; Galot, *El corazón del Padre.* Bilbao 1960, 11-46; Olegario Domínguez, *o. c.,* 39-40.

y santificadora de la misma Iglesia en el mundo. Y por tanto, de toda actividad de la misión. Hemos, pues, de entrar en el corazón mismo del Padre para sorprender allí todo el designio divino sobre la elevación sobrenatural y salvación de los hombres.

Nos dice el decreto conciliar que «ese designio *mana* del *amor fontal,* o de la *caridad* de Dios Padre, que, siendo principio sin principio, del que *es engendrado* el Hijo y *procede* el Espíritu Santo por el Hijo, creándonos libremente por un acto de su excesiva y misericordiosa benignidad, y llamándonos, además, graciosamente a participar con él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad, y no cesa de difundir, la bondad divina, de suerte que el que es creador de todas las cosas ha venido a hacerse todo *en todas las cosas* (1 Cor 15, 28), procurando, a la vez, su gloria y nuestra felicidad» (AG 2).

El Padre es el primer principio en las comunicaciónes internas e inmanentes de las divinas personas: principio sin principio, él es el que da, el que engendra, sin recibir nada de las otras. Por eso se le atribuye o apropia toda la iniciativa en las comunicaciones *ad extra.* Éstas comprenden todo el *orden natural* de la creación y conservación de los seres, y el *orden sobrenatural,* de la elevación del género humano, de la obra de la divinización de las criaturas inteligentes, al plano de la vida divina. No quiso las criaturas porque en sí fuesen buenas, ya que *no existían* todavía, antes de su creación, sino porque él mismo las hizo buenas y amables, por un acto de su excesiva y misericordiosa benignidad, al querer comunicarles el ser, que es una participación de su propia bondad. Toda la creación era buena porque toda ella era fruto de su bondad y manifestación del amor del Padre; y sobre todo el hombre, elevado por él a un orden sobrenatural. Un don que elevaba al hombre a la dignidad de *hijo adoptivo* de Dios, y destinado a participar eternamente de su misma vida divina. Tal es el misterio de la *adopción divina,* como explica la teología, apoyada en la revelación.

Pero este misterio de amor, antes de ser una realidad en el tiempo, fue un sueño, un *proyecto* diseñado en la mente y acariciado en el corazón de Dios. Así podemos ir fijando, para encuadrar toda la realidad en nuestro limitado modo de pensar, en diversas etapas o fases de la realización: un *diseño inicial:* el hombre elevado a la dignidad de hijo adoptivo de Dios desde su *pura* naturaleza, desde cero; un *trastorno de ese plan* por obra del mismo hombre, creado libre, que perdió todas sus prerrogativas sobrenaturales al pecar, desobedeciendo a Dios; y un *restablecimiento del plan trastornado,* pero con modalidades distintas, en una forma mucho más

bella y más admirable que la anterior, pues sería arrancado de ese abismo de pecado por obra del mismo Dios, ahora salvador, en la persona divina del Verbo encarnado. Esta sucesión de planos o épocas es una mera metodización de nuestro raciocinio, porque en Dios no existe el tiempo sucesivo, y todo el plan quedaba abarcado en su mente infinita desde la eternidad. Dios nos creó libérrimamente así, y libérrimamente nos quiso también así. Dios quiere que todos seamos efectivamente hijos suyos, con derecho a una herencia, gratuitamente concedida, que tiene proyección de eternidad. La encarnación del Verbo entra desde el primer momento en el plan y designio de Dios. Es la parte que se adjudica a Dios Padre en la obra de la institución de la Iglesia y de toda su actividad misional. Actividad que tiende a hacer efectiva en todos esa estupenda e inimaginable filiación divina.

La primera *pura gracia,* que hubiera quedado así según el primitivo plan si no hubiera interferido la culpabilidad del hombre, se convertiría en gracia *salvadora,* liberadora, vencedora del pecado, y en gracia del salvador nuestro Señor Jesucristo. Salva Cristo y salva el Padre también, como lo hemos oído ya de labios de Pablo. En adelante, los hombres, todos los hombres serían hijos de Dios en su Hijo encarnado y salvador.

> «En él (en Cristo) nos eligió antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados ante él, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 4-5).

Según este designio, los hombres reciben por el Hijo, y en el Hijo, la vida y la salvación; e incorporados a él, bautizados e injertados en él, transformados en él, son también objeto con él de la dilección y complacencia de Dios Padre, porque son de verdad sus hijos.

Todo es fruto del amor. Y ese amor *fontal* y divino mana del corazón de Dios Padre, que ha concebido ese designio salvador. ¿Cómo es ese amor del Padre? ¿Cuáles son sus atributos? Entre las propiedades que la Escritura le asigna, parecen destacar principalmente estas tres: *universalidad, liberalidad, misericordia.*

– *Universalidad:* Dios quiere que *todos los hombres* se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2, 4), de toda la verdad. Su mirada de Padre se dirige a toda la humanidad; su providencia bienhechora piensa en todos y en cada uno; a todos atiende sin excepción. Todos los hombres están llamados a formar su familia

dichosa en la tierra y en el cielo. En la tierra, por medio de y en su Iglesia; y en el cielo, mediante la participación eterna de la misma naturaleza divina. Todos en conjunto, y cada uno en particular:

> «Plugo a Dios llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente, sin mutua conexión alguna entre ellos, sino constituyendo un pueblo en el que sus hijos, que estaban dispersos, se congregaran en unidad» (Jn 11, 52, y AG 2).

Si ese amor universal de Dios, en una determinada época de la historia (y de la salvación), pareció recoger su llama, y concentrarse en un pueblo determinado (el *pueblo escogido* singularmente), ese hecho no impidió, en modo alguno, la atención del Padre *a todos* sus hijos, ya que el privilegio de Israel se ordenaba en el plan divino de la salvación de todos los pueblos –el mesías prometido sería el único salvador del mundo–, y la alianza pactada con los patriarcas no excluyó nunca un amor sincero de los demás.

– *Liberalidad,* otro atributo que resalta en ese amor *fontal* de Dios. Dios crea, eleva, redime y santifica por puro amor, sin que nada ni nadie le fuerce, sin que nada pueda añadir algo a su dicha o a su perfección. Era infinito en todo. Movido únicamente por su amor libérrimo, da, comunica, reparte bienes, sin recibir nada. Ama siempre el primero: «Podemos amar nosotros porque él nos amó primero» (1 Jn 4, 19).

Más aún, cuanto amor puede brotar en el corazón de una criatura para con Dios es un don del mismo Dios Padre, es puro don de sí, pura entrega, en la vida interior de la Trinidad. Y ese puro don que constituye su personalidad, al proyectarse libremente hacia fuera, se llama creación, adopción, salvación, perdón misericordioso, convocación incesante de los hijos a las dulzuras del amor.

– *Misericordia,* una tercera característica del amor *fontal* de Dios. Existen otras muchas, naturalmente. Nosotros tan sólo nos hemos fijado en estas tres. La misericordia divina es el matiz más impresionante de la liberalidad de Dios: el atributo cimero con que la Biblia caracteriza el amor fontal y creador. Pablo le llama «Padre de las misericordias» (2 Cor 1, 3), y la Iglesia en sus actos de adoración no cesa de repetir en sus invocaciones: «Porque es eterna su misericordia» (Sal 135). Todas las relaciones del pueblo hebreo con Yahvé y, más aún, la culminación de esa historia en el calvario, son obra de la más alta misericordia por parte de Dios. ¡Qué maravillosamente nos viene descrita por el mismo Cristo en la

parábola del hijo pródigo! Allí es donde aparece en todo su esplendor el corazón misericordioso y amante de Dios Padre [5].

Ese amor infinito del Padre para con los hombres todos sin excepción se haría realización plena y epifanía *en Cristo mismo,* que venía a hacer efectivo el plan o designio eterno del Padre. Fue el mismo Cristo el que vino a revelarnos –si no, ¿cómo lo hubiéramos concebido?– este amor infinito del Padre. La palabra de Dios encarnada vino a revelarnos a Dios, a mostrarnos los planes que abrigaba respecto de la humanidad creada y caída. Con sus palabras reveladoras, y más aún con su carne misma, y con toda su vida, venía a ser la mejor revelacion o epifanía del Padre. Su encarnación y su trágica y gloriosa misión muestran la profundidad, la sinceridad, la tremenda seriedad del amor paterno de Dios. Los amó tanto, que les dio a su Hijo unigénito... para que el mundo fuera salvado por él, nos dice Juan (Jn 3, 16-17).

«La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por él. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó, y envió a su Hijo víctima expiatoria de nuestros pecados» (1 Jn 4, 9-10).

Habiéndonos predestinado «a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8, 29), quiso poner en él la imagen nuestra, y dárnoslo por *hermano,* para que así el que era *unigénito* quedara convertido en el *primogénito* entre muchos hermanos (*Ibíd.*) Nos lo dio, por tanto, por *hermano* revestido de todos los encantos de ternura, comprensión y misericordia del verdadero hermano. Al mismo tiempo nos lo daba por salvador inmolado, por pontífice y por víctima. Para redimir al *siervo,* Dios entregó al *Hijo,* y a su vez ese *siervo,* ya redimido, se transformaría también en *hijo.* Eso significa precisamente el nombre que se le impuso de *Jesús,* esto es, *salvador,* porque salvaría a su pueblo de todos sus pecados.

A través de su Hijo encarnado, es el mismo Padre el que se pone en comunicación directa con nosotros: el que nos había hablado ya por los profetas..., «últimamente... nos habló por su Hijo», nos dice la carta a los Hebreos (Heb 1, 2). Él, que era el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia (Heb 1, 3). Por eso mismo podía decir el mismo Cristo:

[5] Véase Olegario Domínguez en *Perspectivas del decreto «Ad gentes»*, 39-45, cuyas ideas hemos seguido y resumido brevemente.

«El que me ve a mí, ha visto al Padre... ¿No crees que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre que mora en mí, hace sus obras» (Jn 14, 9-10).

De ahí que también Pablo nos dijera que en Cristo salvador «se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres» (Tit 2, 11). Jesucristo es el mejor *signo* que el Padre pudo darnos y enviarnos de su amor infinito hacia nosotros. Cristo habla y obra en nombre del Padre que le ha *enviado.* Lo afirma el mismo Cristo en multitud de pasajes, como consta expresamente en Juan (Jn 4, 34; 6, 38-40 y 57; 8, 16-19 y 26-29; 10, 36-38; 12, 44-50; 14, 7-11 y 24; 15, 21-24; 17, 21-25). El nos trae al mundo la buena nueva del amor del Padre, y lleva a cabo el designio salvador de Dios. Y cuando extiende sus brazos en la cruz, y apura el cáliz que el Padre le dio, es el mismo Padre quien con aquellos brazos tensos y estremecidos de su Hijo ofrece al mundo el abrazo de paz y la reconciliación. «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19).

Podemos afirmar también que el amor y la caridad infinita del Padre es la misma que alienta en el corazón del Hijo, y que en éste se humaniza y se nos hace sensible, tomando una vibración familiar y entrañable. El amor del Hijo a los hombres es *divino* y es *humano. Como divino,* es el mismo agape eterno que tiene su fuente en el Padre. *Como humano,* es una imagen y representación visible, un eco cercano a nosotros, una encarnación viva de aquél. Santa Teresa, la santa castellana, lo supo expresar acertadamente en estas palabras: «Oh Señor mío, cómo parecéis Padre de tal Hijo, y cómo parece vuestro Hijo, hijo de tal Padre» [6].

De ahí que las mismas características que refulgían en la caridad de Dios resplandezcan del mismo modo en la caridad de Cristo. Caridad *universal, liberal, misericordiosa.*

– *Universal,* porque se vuelca sobre la humanidad entera. El Padre le confió la misión de llevar la salvacion hasta los últimos confines de la tierra, haciéndola llegar a toda criatura (Mc 16, 15). En la cruz murió y pagó el rescate por todos, sin excluir a ninguno (1 Tim 2, 5). Un amor universal que admite algunas predilecciones para sus apóstoles, para sus amigos, para su pueblo, el pueblo elegido por su Padre, pero que no admite exclusiones, como desgraciadamente admitieron y querían probar los primeros protestantes. Cristo pensó y piensa en todos los *pobres* que deberán ser evangelizados, en todas las *mieses* que amarillean, en todas las

[6] *Camino de perfección,* 27, 1.

ovejas que vagan perdidas, fuera del aprisco, y que deberán ser conducidas al único redil bajo el único pastor. Son todas ellas comparaciones propuestas por el mismo Cristo, como aparece en el evangelio.

– *Liberal,* basada no en la bondad de aquellos sobre los que se difunde, ni en interés alguno que de ellos pudiera reportar, sino tan sólo en el deseo de comunicarles la vida y los bienes divinos. Un amor generoso y sin tasa que se da totalmente sin detenerse ante ningún sacrificio. «Habiendo amado a los suyos... al fin extremadamente los amó» (Jn 15, 13). Confiesa Juan que «en eso habían conocido la caridad, en que él dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). Y Pablo se siente feliz de poder anunciar la incalculable riqueza de Cristo (Ef 3, 8) y desea que todos comprendan «cuál es la anchura, la extensión, la altura y la profundidad» del misterio encerrado en la caridad de Cristo, que supera toda ciencia (Ef 3, 18-19).

– *Misericordiosa,* como queda de manifiesto en toda la obra y en toda la doctrina del mismo Cristo. Es verdad que vino por todos y a todos abraza en su corazón, pero parece que siente una determinada debilidad por los pobres, por los desgraciados, por los niños, por los socialmente débiles, y por todos los pecadores, que son los más, moralmente, pobres. Porque «el Hijo del hombre había venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19, 10). Había sido enviado «para predicar la buena nueva a los abatidos, y sanar a los de corazón quebrantado; para anunciar la libertad a los cautivos, y la liberación a los encarcelados» (Is 61, 1; Lc 4, 18).

Cristo, es, pues, la epifanía del amor del Padre, la clave y el centro de su misericordioso designio salvífico, el don por excelencia en quien el Padre nos revela, y a la vez nos da, su amor incomprensible. En ese regalo divino de Cristo como hermano y como redentor se nos muestra también la maravillosa sabiduría del plan de Dios para salvar el mundo. Este amor y esta sabiduría soberana adquieren aún nuevos fulgores y nuevas deliciosas resonancias si miramos la proyección del misterio del mismo Cristo *en su Iglesia* [7].

También la *Iglesia* entra de por medio en el *plan realizador* de Dios, como complemento de la misión de Cristo. Dios nos dio en Cristo el ser hijos suyos, no sólo aisladamente, sino formando una comunidad de amor, una familia divina. Pero no como una socie-

[7] Olegario Domínguez, *o. c.*, 45-49.

dad cualquiera, o una familia humana común, sino con una unidad más interna y más vital, pues renacidos en Cristo por el bautismo, venimos a ser miembros de un organismo vivo, adheridos a la cabeza, de la que recibimos orientación, impulso, energía sensitiva y motora. Todos los miembros unidos a Cristo forman una prodigiosa trabazón y cohesión vital, más honda, más recia, más dulce y más entrañable que la que se da entre los miembros de cualquier organismo vivo [8].

Esta sociedad formada por los hijos de Dios es una comunión íntima de vida y de bienes, que refleja en la tierra la misteriosa unidad de las tres divinas personas en el cielo, según lo expresó el mismo Cristo en su oración sacerdotal (Jn 17, 21-26). Una vida que baja del cielo: viene del Padre por el Hijo, y se anuda y consuma en el Espíritu: «Para esto... envió Dios el Espíritu de su Hijo, señor y vivificador, quien es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y de unidad» (LG 13). Así la Iglesia toda aparece como un *pueblo reunido* en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4, citando a san Cipriano).

Por ser el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia se beneficia de toda la acción redentora de Cristo, su cabeza: vive con él, revestida de él, injertada en él, identificada con él, la trascendente aventura del misterio pascual, que la transforma y vivifica. Pero, por ser el cuerpo de Cristo, toda ella queda empeñada en la misión y en la tarea salvífica de su cabeza, debiendo ser el complemento vital de la misma, prolongando su misterio, extendiendo su influjo redentor y santificador a través del tiempo y del espacio.

Así considerada la Iglesia como cuerpo de Cristo, que es su cabeza, es un don divino del Padre a sus hijos los hombres. La Iglesia es el pueblo, la comunidad, la familia, el hogar cálido y abastecido donde Dios ha querido congregar a sus hijos, entablar coloquio amistoso con ellos y comunicarles sus bienes.

> «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

En la Iglesia, pues, como antes en Cristo, sigue teniendo en la tierra su epifanía y su *realización* el eterno designio salvífico del Padre. Como Cristo y con Cristo, la Iglesia es el «sacramento

[8] Es cabalmente la doctrina expuesta por Pío XII en la *Mystici Corporis Christi.*

universal de salvación» (LG 48), mediante el cual el Padre sigue convocando, congregando y salvando a sus hijos. Esta expresión «sacramento de salvación», varias veces repetida, aunque con matices distintos, en los documentos conciliares (LG 1; AG 1; GS 45), enuncia tres aspectos complementarios o tres virtualidades que muestran la esencial dimensión salvífica de la Iglesia.

Es *señal* o manifestación externa del propósito salvífico del Padre. Donde quiera que está ella establecida y ejerce normalmente sus funciones vitales, tenemos en ella el *signo de la presencia de Dios* entre los hombres, una presencia cariñosa, bienhechora, protectora, solícita.

Es además causa o *instrumento,* y no sólo mero signo, vehículo de salvación para todos los hombres. En ella están todos los bienes que Dios ha otorgado al mundo en su Hijo, pues es la prolongación viva y vivificante de Cristo, cuya misión se le ha traspasado, y de cuyo Espíritu está repleta. Como ya dijo san Ireneo: «Donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia; y donde está la Iglesia, allí están el Espíritu de Dios y toda gracia» [9].

Y no tan sólo instrumento o causa productiva de la salvación; es la *realidad* misma de la salvacion dada a los hombres. Es la comunidad que santifica y es en sí misma *santa,* donde se realiza en germen, y en forma incoada, la salvación que se consumará en la gloria futura. «La restauración prometida que esperamos, nos dice el Concilio, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo, y por él continúa en la Iglesia» (LG 48).

Es, pues, la Iglesia, *signo, instrumento* y *germen de salvación;* es en la tierra la representación y la encarnación viva de la paternidad de Dios sobre los hombres. Mediante esa imagen de la Iglesia *madre,* quiso Dios hacernos sentir y palpar algunos aspectos ocultos del misterio de su paternidad. Una expresión regaladísima para todos los cristianos que nos complacemos en llamar a la Iglesia *nuestra madre.* Entre los hombres, el padre y la madre se completan en orden a la generación y educación de los hijos, aportando el padre vigor y energía, y la madre ternura y solicitud. En Dios, en cambio, la generación tiene por único autor al Padre, que reúne por consiguiente en sí mismo lo que nosotros llamamos paternidad y maternidad. En su corazón posee el Padre a la vez la fuerza del amor paternal y la ternura del maternal. Por tanto, toda maternidad humana, con la rica gama de matices afectivos que ofrece, con

[9] *Adversus haereses,* 3, 24: PG 7, 966.

todos sus tesoros de cariño, proviene del Padre, y es como un reflejo e irradiación de su paternidad perfectísima. En todo amor maternal hay que reconocer una imagen viva del corazón del Padre [10].

La Iglesia ha sido reconocida como una *madre* desde los primeros siglos del cristianismo, porque se veía en ella la *generadora de la fe* en las almas. Ella, por medio de los sacramentos, hace surgir y desarrollarse la vida divina en los fieles. Varios santos padres compararon la fuente bautismal, primera expresión de la obra eclesial, con el *seno materno* en donde se produce la vida. Y la misma liturgia pone de relieve esta función materna del bautismo. Funciones maternas son asimismo la *educación* del pueblo de Dios por la proclamación de la palabra, y su *alimentación* por medio de los sacramentos, en particular por el de la eucaristía. Funciones maternas, en fin, son todas las que la Iglesia desempeña, ya que todas ellas se ordenan al crecimiento de la vida divina en sus hijos. Toda la actividad de la Iglesia es como el despliegue de la solicitud y de la ternura de Dios para salvar a sus hijos los hombres.

Como madre *universal,* como encarnación, reflejo y signo eficaz del querer salvífico de Dios, que dispuso realizar sus planes a través de ella, la Iglesia se enfrenta con una doble tarea materna, que san Agustín expresó elegantemente así: «Como madre que es para todas las gentes, a las que aún no han sido regeneradas, les ofrece su seno; y a las que ya lo han sido, las alimenta a sus pechos» [11].

La primera y más fundamental función de una madre es la de *engendrar,* la de comunicar la vida. A esta función responde en la Iglesia propiamente la actividad misionera, que es por lo mismo «deber fundamental del pueblo de Dios» (AG 35). En esta actividad brilla de modo peculiar el propósito salvífico del Padre para con todos los hombres. La Iglesia misionera es la expresión y el instrumento por el que se lleva a cabo la «convocación» del Padre que a todos invita y llama a la participación de sus bienes, de su intimidad y de su vida. Ella presta al Padre *su voz* y su acento de cariño para llamar a las ovejas disgregadas; le presta *sus pies* para ir en busca de ellas por todos los senderos; le presta *sus manos* para abrazar con ternura a sus hijos y sanar sus heridas; le presta, sobre todo, *su corazón* de madre para que ejerza la misericordia, inclinándose sobre todas las miserias físicas y morales humanas. Y los

[10] Galot, *El corazón del Padre,* 130-131.

[11] PL 33, 96.

hombres podrán percibir, a través de los latidos de esta ternura compasiva de la madre, el latir inefable de la infinita benignidad de Dios que anhela acoger y salvar a sus hijos.

Por la actividad misionera «se cumple, dice el Concilio, el propósito de Dios, al que Cristo obediente y amorosamente sirvió para gloria del Padre que le envió, a fin de que todo el género humano forme un único pueblo de Dios» (AG 7). La misión de la Iglesia, es, por tanto, proyección y prolongación de la misma misión de Cristo. La actividad misionera es, nada más y nada menos, que la manifestación o epifanía del propósito de Dios y su realización en el mundo y en su historia (AG 9). Mediante la misión, se lleva a su cumplimiento la historia de la salvación, al mismo tiempo que se pone de manifiesto el plan amoroso del Padre con relación al mundo. Por eso mismo la Iglesia tiene que ser «esencialmente misionera» (AG 2). Ninguna actividad suya puede sustraerse a la presión del universalismo salvífico que impulsa su corazón. Nadie puede vivir en su regazo y llamarse hijo suyo sin sentirse sacudido por la palpitación incontenible de su *maternidad universal.*

De ahí también que el afecto materno de la Iglesia misionera a la humanidad haya de ser un trasunto fiel de aquel *amor fontal* que del seno de Dios se derramó libremente sobre el mundo. Como aquél, ha de ser un *amor universal,* sin exclusiones ni fronteras; *amor generoso,* abierto a todas las entregas, dispuesto a todos los sacrificios. El Concilio exige del misionero que dé testimonio de su Señor «si es necesario hasta la efusión de la sangre» (AG 24); *amor misericordioso,* vuelto con mayor solicitud y delicadeza hacia los hermanos más pobres y necesitados, hacia aquellos que más lejos están del calor y de la abundancia del hogar. Esta caridad materna, generosa, compasiva, universal, de la Iglesia, calcada sobre el agape divino, sobre el amor fontal que brota del corazón de Dios Padre, es la razón más profunda y más poderosa de la *catolicidad* [12].

3. Espíritu Santo y misión

El influjo que el Espíritu Santo tiene en *toda la Iglesia,* por la voluntad de Dios Padre y del Hijo, que lo enviaron así para que presidiera todo su desarrollo a través de los tiempos, hemos de reconocerlo asimismo en toda la *actividad misionera* de la misma

[12] Olegario Domínguez, OMI, *El amor «fontal» del Padre, origen de la misión,* en *Perspectivas del decreto «Ad Gentes»* (Colección Bérriz, 22), 49-54.

Iglesia. Como obra *sobrenatural* que es, tanto la Iglesia como su actividad de misión no pueden prescindir de la ayuda generosa del Espíritu Santo. Podemos decir que ese influjo del Espíritu Santo en la vida toda de la Iglesia ha sido, como tema de estudio, una de las mejores conquistas conseguidas en el decreto sobre misiones del Vaticano II. Por primera vez aparece tratado explícitamente en un documento de la Iglesia. Desde luego que no ha sido una conquista inesperada o de sorpresa. En esta última época, caracterizada por la búsqueda del auténtico concepto de misión, ya se preveía que el Espíritu Santo iba a alcanzar un puesto preeminente en la teología misional. La exégesis bíblica y la profundización en el concepto de Iglesia abrían el camino; una reflexión histórica sobre la languidez de muchas misiones acusaba la falta del dinamismo propio del Espíritu [13].

De las filas protestantes salieron las primeras voces, como las de los teólogos Roland Allan [14], H. Boer [15], exigiendo un estudio a fondo del tema; en los Congresos Misionales Mundiales, estas quejas tuvieron su eco [16].

Muchos movimientos *pentecostales* nacieron como una reacción exagerada a esa ausencia del Espíritu en la misión de la Iglesia.

Y dentro de la Iglesia católica baste recordar el hecho del Concilio; en la discusión del nuevo esquema de misiones, teólogos y obispos misioneros insistieron en la necesidad de hacer resaltar los valores *pneumáticos* de la misión; por ejemplo, en la congregación general 144, intervino en este sentido el cardenal Lorenz Jaeger, y otro cardenal, Pablo Meouchi, insistía en que un esquema misional tiene su única base en la misión del Espíritu Santo; y días después, un obispo mejicano recordaba la necesidad de exponer mejor las relaciones entre la misión de la Iglesia y la misión del Espíritu Santo. Y como resultado, además del n. 4 del esquema, dedicado íntegro a nuestro tema, en todo el *decreto misional* se pueden encontrar frases y alusiones que subrayan la presencia del Espíritu en la teología y en la obra misionera.

[13] Sobre este tema tiene un estudio particular el profesor de la Universidad Gregoriana, P. Jesús López Gay, que procuraremos seguir y resumir en estas líneas, publicado primero en folleto aparte y luego como artículo en *Perspectivas del decreto «Ad Gentes»* (Colección Bérriz, n. 22), 57-75.

[14] Roland Allan, *The Revelation of the Holy Spirit in the Acts of Apostles:* Internat. Review of Missions (1918) 162s, y *Pentecost and the World.* Oxford 1917.

[15] H. Boer, *Pentecost and Mission.* Michigan 1961.

[16] *The Jerusalem Meeting Report,* II. Oxford Univers. Press, 56ss., 242ss.; *Tambaram, 1938; The Madras Series,* III. Oxford Univers. Press 1939, 240.

En el n. 3 del decreto se habla de la misión del Hijo, su obra kerigmática o de anuncio de la salvación y su muerte redentora para todos. Lo que Cristo ha realizado ya en un tiempo determinado –son palabras del decreto, que unen el n. 3 con el n. 4, sobre la misión del Espíritu– debe alcanzar su efecto universal en el curso de los tiempos. Y para que esto se realizara plenamente, Cristo envió el Espíritu Santo. El Espíritu aparece, ante todo, *como enviado*, o misionero, con una misión de *completar* y llevar a su *plenitud* la misión iniciada por Cristo. La realización de esta misión del Espíritu, según la presentación del decreto, está dividida en varios estadios: a) el Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuese glorificado; b) el día de pentecostés descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos eternamente: «la Iglesia se manifestó»... y se estudia el sentido misional de pentecostés; 3) el Espíritu Santo y los apóstoles, ambos han quedado asociados en la realización de la obra de la salud en todas partes y para siempre.

a) El Espíritu Santo en la misión antes de la glorificación de Cristo

Aparece ya en el Antiguo Testamento. Es verdad que aún no se habla del Espíritu Santo *como de persona* divina, pero todas las notas y características con que aparece el *ruah* o espíritu de Yahvé esbozan lo que será el Espíritu Santo en la plenitud de los tiempos. Las líneas que componen esta plena teología del Espíritu no suponen ninguna ruptura respecto al Antiguo Testamento, sino una prolongación más clara, un perfeccionamiento (DV 16), aunque la teología del Espíritu en el Antiguo Testamento no está expresada con fórmulas o conceptos abstractos, sino con experiencias concretas, que se iban realizando a lo largo de la historia de la salvación [17]

Ya en el Nuevo Testamento, en el evangelio más concretamente, aparece el Espíritu Santo, y como persona ciertamente, íntimamente ligado a la vida y a la obra de Jesús en el mundo. El Antiguo Testamento termina realizándose en Cristo, y con él comienza la nueva economía de salvación. Saliendo del mundo propio del Antiguo Testamento, que tiene una relación directa con el futuro mesías, veamos ahora al mesías mismo realizando la misión que el Padre le intima, siempre en colaboración estrecha con el Espíritu.

El bautismo de Jesús señalaba el comienzo oficial y público de

[17] Véase su desarrollo sucesivo en López Gay, *l. c.*, 59-68.

su misión. Hasta entonces ha permanecido en silencio. Es el momento en que se realiza la *unción* del Espíritu profetizada por Isaías, y a la que alude Pedro en un sermón suyo de Cesarea, en el libro de los Hechos de los apóstoles: «Vosotros sabéis lo acontecido después del bautismo predicado por Juan, esto es, cómo a Jesús de Nazaret *le ungió* Dios con el Espíritu Santo y con poder» (Hch 10, 37-38). Conocemos la escena evangélica narrada por Juan (Jn 1, 33). El bautista veía en este hecho la *señal* de la autenticidad de la misión de Cristo: «No le conocía, pero quien me envió me dijo: sobre quien vieres descender el Espíritu, ése es...».

Jesucristo, ungido y consagrado por el Espíritu de esta forma solemne y pública, comienza su misión; los evangelistas subrayan el papel del Espíritu en estos primeros pasos misioneros de Cristo: «Enseguida el Espíritu le empujaba hacia el desierto» (Mc 1, 12), para ser tentado por Satanás. Sin romperse aún la conexión con el bautismo, expone Lucas la entrada de Jesús en la sinagoga de Nazaret, de nuevo «impulsado por el Espíritu» (Lc 4, 14). Leyó el capítulo 61 de Isaías, donde el profeta presenta al mesías ungido con el Espíritu, con la misión de anunciar un mensaje de salvación; y Jesús en aquellos momentos afirmó: «Ahora se ha realizado esta profecía». No hay duda, él es el misionero o enviado, ungido por el Espíritu, para anunciar la palabra; y, junto con la palabra, el testimonio. Una misión que Cristo transmitió a sus apóstoles: «Como me envió a mí el Padre, así os envío yo a vosotros; y diciendo esto, sopló y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 21). Los apóstoles, pues, y naturalmente sus sucesores, pues se constituía una Iglesia que había de continuar la misión de Cristo, recibían del mismo Cristo su propia misión, y con ella el mismo Espíritu Santo, para poder cumplirla más perfectamente. Ahí tenemos estrechamente ligada la misión de la Iglesia con la actuación inmediata del Espíritu. De ahí la unión estrecha, íntima, entre el Espíritu Santo y la misión.

Esta relación íntima aparece en diversos pasajes del evangelio. Escojamos algunos. Así el de Mateo, cuando Jesús les da a conocer el carácter de la misión que les confía:

> «Ved que os envío como ovejas en medio de lobos. Sed pues prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas. Pero guardaos de algunos hombres, pues os entregarán en sus asambleas, y os azotarán en sus sinagogas, y seréis conducidos a reyes y a presidentes por causa mía, para testimonio ante ellos y ante las naciones. Pero cuando os entreguen, no os pongáis a pensar cómo o qué habéis de responder, pues se os dará en aquella hora lo que tenéis que decir.

Porque no seréis vosotros los que habléis entonces, sino el Espíritu del Padre el que hablará en vosotros» (Mt 10, 16-20).

Todo el texto tiene una proyección *misional*, y comprende tanto a los judíos como a los *gentiles*. Pues bien, esa entrega del misionero a los tribunales constituirá el mejor *testimonio*, tanto para los judíos como para los gentiles. Y siempre está aleteando sobre ellos la virtud protectora del Espíritu Santo. Señal de que el Espíritu Santo está influyendo constantemente sobre la vida de la Iglesia, particularmente en los trances más difíciles [18].

b) Sentido misionero de pentecostés

En pentecostés comienzan a realizarse las promesas de Cristo del sermón de la cena. El libro de los Hechos, que nos las recordará, es una historia sobre las relaciones del Espíritu y la misión. En pentecostés, el Espíritu fue enviado, y los apóstoles recibieron la consagración oficial para la misión, como Cristo la recibió en su bautismo, al venir el Espíritu sobre él. Es verdad que los apóstoles habían recibido ya para aquella fecha la misión directamente del mismo Cristo, pero antes de ponerla por obra, les había mandado que *esperasen* al Espíritu Santo (Lc 24, 49; Hch 1, 4). Muestra clara de que sin el Espíritu no podían comenzar esa misión. El mismo Cristo les presenta a ese Espíritu como la *fuerza de lo alto* para que puedan cumplir su misión martirial y kerigmática (Hch 1, 8; Lc 24, 49). A ello hace alusión la constitución *Lumen gentium*: «Para que pudieran realizar esta misión, Cristo Señor prometió a los apóstoles el Espíritu Santo que envió el día de pentecostés, *con cuya fuerza* pudieran ser *testigos*» (LG 24). Con una asistencia tan peculiar, ya podrán mostrarse valientes ante todo el mundo y dar con valentía testimonio de Cristo y de su palabra. Expresamente queda consignado en el libro de los Hechos: «Y estando en oración, se conmovió el lugar donde estaban, y quedaron llenos del Espíritu Santo, y así hablaban con toda confianza la palabra de Dios» (Hch 4, 31). Esta confianza, y esta audacia, se destaca en otros muchos pasajes de la vida de los apóstoles (Hch 4, 8. 13).

Otro elemento aportado por el Espíritu ese día de pentecostés es el *universalismo misionero*, el *universalismo de la salvación*. Pedro recuerda la profecía de Joel (Jl 3, 1s.), según la cual el don del Espíritu rompe las fronteras del particularismo, y se da a todos, incluyendo explícitamente a «los que están lejos», esto es, a los

[18] Véase López Gay, *l. c.*, 66-68.

gentiles [19]. Los santos padres hablan de este *universalismo*, explicando precisamente los efectos de pentecostés, como recoge acertadamente el decreto misional *Ad gentes* (AG 4, nota 6). No podemos poner en duda que los apóstoles ya conocían para entonces este universalismo de la Iglesia naciente, aunque en la práctica, y de hecho, seguían personalmente encerrados en su anterior particularismo, cuando toda su actividad misionera parecía quedar concentrada entonces en torno a Jerusalén. De todos modos, por Jerusalén precisamente se les mandaba comenzar su obra de evangelización: Jerusalén, Samaría, todos los confines de la tierra.

El cambio de rumbo lo haría dar, o lo impondría, mejor, el mismo Espíritu Santo, que aparece así gobernando directa, aunque invisiblemente, la vida inicial de la recién nacida Iglesia. Ello aconteció en el pasaje de la conversión de Cornelio, narrada en el centro del libro de los Hechos [20]. Toda esta historia de Cornelio se realiza bajo la actividad del Espíritu Santo, como puede apreciarse en la simple lectura de todo el pasaje (Hch 10, 1-48; 11, 1-18). En el concilio de Jerusalén quedaría ya plenamente sancionado el *total universalismo* (Hch 15, 1-29).

El propio decreto misional *Ad gentes* recoge esta actuación del Espíritu Santo en la actividad misional, cuando recuerda cómo el Espíritu «se anticipa algunas veces a la acción apostólica» (AG 4). Son casos en que se induce al Espíritu Santo actuando directamente en el *mundo gentil*, aun antes de que haya llegado la acción propia del misionero. Pero hemos de tener en cuenta que, aun en estos casos de anticipación, el Espíritu Santo conducirá a aquellos en quienes ha actuado hacia la Iglesia visible de Cristo. Pero, junto al Espíritu, que puede obrar *directamente por sí mismo*, ha colocado Dios el elemento humano, que debe colaborar en esa obra de santificación y de salvación [21].

c) *El Espíritu Santo y los apóstoles*

En sus primeras actuaciones, los apóstoles aparecen en su misión llenos del Espíritu Santo (Hch 4, 2). Así consta expresamente de Pedro (Hch 4, 8), de Esteban (Hch 6, 5; 7, 55), de Pablo (Hch 9,

[19] Véase Buis, *Joel annonce l'effusion de l'Esprit:* Spiritus (1961) 145-152.

[20] Véase J. Dupont, *Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes:* New Testament Studies (1960) 46.

[21] Véase López Gay, *l. c.*, 69-71.

17 y 13, 9), de Bernabé (Hch 11, 24). Además, se ve al Espíritu Santo intervenir en la elección y misión de los apóstoles: «Dijo el Espíritu Santo: separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado; ellos, como enviados por el Espíritu, bajaron a Seleucia» (Hch 13, 2 y 4). Y cuando los apóstoles van a decidir asuntos graves en el concilio de Jerusalén, no dudan en afirmar: «Ha parecido, al Espíritu Santo y a nosotros, no imponeros ninguna carga» (Hch 15, 28). Y en la práctica, aquel que engaña o resiste a los apóstoles, de hecho quiere engañar y resistir al Espíritu Santo (Hch 5, 3 y 9; 7, 51).

Esta misma unión se traduce en la *colaboración* en la obra de la misión: los apóstoles anuncian la palabra de Dios, y el Espíritu la confirma de una forma sensible (Hch 10, 44; 11, 15; 2, 28; 8, 15 y 17; 19, 6). Como consecuencia de esta colaboración, se repite como un diálogo entre el Espíritu Santo y los apóstoles: «Dijo el Espíritu Santo a Felipe: acércate» (Hch 8, —29). «Dijo el Espíritu Santo a Pedro: levántate» (Hch 10, 19; 11, 12; 13, 2, etc.). Qué bien se cumple aquella promesa del Señor, hablando precisamente de esta actuación del Espíritu Santo sobre sus apóstoles: «El os enseñará y os instruirá»; y como dice también Juan: «os recordará» (Jn 14, 26), «os dará testimonio» (Jn 15, 26), «os guiará» (Jn 16, 13). Ciertamente, que todas estas particularidades van cumpliéndose en aquellas primeras misiones de los apóstoles. Y todavía, con una acción más concreta: «Atravesaron Frigia y el país de Galacia, porque el Espíritu Santo les prohibió predicar en Asia» (Hch 16, 6-7). Y Pablo sube a Jerusalén «atado por el Espíritu» (Hch 20, 22). «Y el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y Felipe se encontró en Azoto» (Hch 8, 39-40).

En otros pasajes se inducen a algunos apóstoles defendiéndose ante los tribunales, precisamente con palabras dictadas por el Espíritu Santo. Así, Pedro habló lleno de Espíritu Santo (Hch 4, 8), y Esteban, que fue presentado como hombre lleno de Espíritu (Hch 6, 3-5). Y los jueces no podían resistir a la sabiduría y al Espíritu con que Esteban hablaba (Hch 6, 10).

A esta intervención directa del Espíritu Santo aludía Pablo VI en su discurso de apertura de la tercera sesión del Vaticano II, el 14 de septiembre de 1964, cuando decía: «Porque dos son los elementos que Cristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el reino por él fundado, y hacer de la humanidad redimida su Iglesia, su Cuerpo Místico, su plenitud, en espera de su retorno

último y triunfal al fin de los siglos: *el apostolado* y *el Espíritu*»[22]. Podemos hacer unas últimas reflexiones: Cristo recibió del Padre una misión, la de establecer la Iglesia en el mundo como «sacramento de salvación». Habiendo realizado lo que el Padre le encomendó, volvió al Padre; pero para que su obra pudiese continuar, transmitió su misión, con diversos matices, a los apóstoles y al Espíritu: «Ambos –nos dice el decreto misional– *se consociarían* en la obra de la salvación en todas partes y siempre, llevándola a efecto» (AG 4); y la Iglesia misionera sería como compelida a ello por el Espíritu Santo, como nos recuerda la constitución *Lumen gentium* (LG 17). Tenemos, pues, *dos colaboradores* unidos, asociados, para llevar adelante la actual misión; y respecto de ambos, Cristo es la fuente directa de esa misión.

Así considerado, podemos muy bien decir que el Espíritu Santo es *como el alma* de la actividad misionera, como lo es de la misma Iglesia[23].

4. La Iglesia enviada (misionera)

Sólo después de haber establecido el principio trinitario de la misión (n. 1-4), pasa el decreto a establecer el principio o función misionera de la Iglesia como *enviada* por el mismo Cristo, al recibir el mandato de hacer discípulos de entre todos los pueblos:

[22] AAS (1964) 807.

[23] Véase López Gay, *l. c.*, 71-75. Como bibliografía específica sobre el tema, puede consultarse: R. Allan, *Pentecost and the World.* Oxford 1917; H. Berkof, *The doctrine of the Holy Spirit.* Virginia 1964, en cuyo c. 2 trata del tema del Espíritu y la misión; R. Boer Harry, *Pentecost and Mission.* Michigan 1961; Y. Congar, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo,* dos artículos que entran como c. V en su obra *Esquisse du Mystère de l'Eglise.* Paris 1953 (trad. española. Barcelona 1959); A. Granados, *Acción del Espíritu Santo en el desarrollo de la comunidad cristiana:* Misiones Extranjeras (1964) 29-35; J. Giblet, *Les promesses de l'Esprit et la mission des Apôtres dans les Evangiles:* Irénikon (1957) 5-43; C. Spicq, *L'Esprit, vie et force de l'Eglise primitive:* L'umière et Vie (1953); P. Mondreganes, *Función misionera del Espíritu Santo:* Euntes Docete (1955) 226-244; P. Moody, *The Holy Spirit and Missions:* Review and Expositor (1965) 75-81; A. Rétif, *Le sens missionnaire de la Pentecôte:* La Vie Spirituelle (1952) 460-461; S. del Vecchio, *Spirito e azione missionaria degli Atti degli Apostoli:* Clero e Missioni (1956) 171-175; y la revista «Spiritus» en sus n. 7 (1961): *Première Pentecôte de l'Eglise;* n. 19 (1964): *Pentecôte chez les Pères de l'Eglise;* n. 23 (1965): *Le témoignage de l'Esprit dans la prédication missionnaire*; A. Seumois, *Esprit Saint et dynamisme missionnaire:* Euntes docete (1979) 341-364; G. Vodoni *Lo Spirito Santo nella personalità e nell'attività del Missionario:* Euntes Docete (1980) 3-26.

«Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (otra vez el principio trinitario), enseñándoles a guardar cuanto os he mandado» (Mt 28, 19s); «marchando por el mundo universo, predicad el evangelio a toda criatura» (Mt 16, 15s).

El célebre *mandato* de Cristo a sus apóstoles y a su Iglesia, en el que veían los comentaristas las *cuatro causas* de la misión, de que tanto se había discutido antes: la *eficiente:* el mismo Cristo (misiones divinas), y luego los apóstoles y sus sucesores; la *material,* tanto la *territorial:* el universo mundo, como la *personal:* toda criatura; la *formal,* mediante la predicación del evangelio y el subsiguiente bautismo; y la *final:* conversión y salvación, mediante la Iglesia: «El que creyere y fuere bautizado, se salvará; el que no creyere, se condenará» (Mt 16, 16).

> «Por este mandato incumbe a la Iglesia –dice el decreto– la obligación de propagar la fe y la salvación ganada por Cristo, tanto en virtud del mismo mandato, cuanto por la fuerza de la vida que Cristo injertó en sus miembros..., de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se fortalece en la caridad» (Ef 4, 16; AG 5).

Puede tenerse este mandato, y con toda razón, como la *carta fundacional* o constitutiva de la Iglesia *como misionera.* Juan refiere un mandato equivalente: «Como el Padre me ha enviado a mí, también os envío yo a vosotros» (Jn 20, 21), por el que se nos significa lo mismo: la misión de la Iglesia.

No se da el encargo de convertir al mundo, o hacerlo Iglesia, a modo de *súplica* o de *consejo,* sino como un *mandato ineludible* que *obliga* a toda la Iglesia. No se excluye a nadie: enseñad a todos los pueblos del mundo, y predicad el evangelio a *toda criatura.* Ni se excluye territorio alguno: todo el mundo. El universalismo, tanto territorial como personal, no puede ser más absoluto [24].

Según eso, la Iglesia es esencialmente *misionera,* para seguir la misma obra del primer misionero, Jesucristo. Y pasa el decreto, en su n. 6, a definir ya lo que son las misiones, nuestras misiones, dentro de la Iglesia. De hecho, *la misión* de la Iglesia es

> «*única* e *idéntica* en todas partes, y bajo todas las condiciones, por más que no se ejerza de la misma manera conforme a las circunstancias. Por

[24] Angel Santos, S. J., *La Iglesia enviada por Cristo,* en el *Comentario al Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia,* 139-151; Fischer, SVD, *Jesus'letzler Wille.* Steyl 1906 (trad. española: *El testamento de Jesucristo.* Bilbao 1940).

tanto, las diferencias que se deben reconocer en esta actividad de la Iglesia no nacen de la naturaleza íntima de la misión misma, sino de las condiciones en las que se ejerce la misión» (AG 6).

Y tras tener en cuenta esta *unicidad de la misión* de la Iglesia, pasa a definir nuestras *misiones*:

«Las iniciativas particulares, con las que los predicadores evangélicos enviados por la Iglesia, yendo por el mundo entero, realizan el encargo de predicar el evangelio, y de implantar la Iglesia misma entre los pueblos o sociedades aún no creyentes en Cristo, comúnmente se llaman 'misiones', que se realizan por la actividad misionera, y que casi siempre se ejercen en territorios determinados reconocidos por la Iglesia. El fin propio de esta actividad misional es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o sociedades en las que no está radicada aún. Así, por la semilla de la palabra de Dios, crecerán en todo el mundo Iglesias particulares, suficientemente asentadas, dotadas de fuerzas propias, cuya jerarquía, unida con el pueblo fiel, y abastecida de los medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, aportarán la parte que les corresponde para bien de la Iglesia. El medio principal de esta implantación es la predicación del evangelio de Jesucristo, para anunciar el cual envió el Señor a sus discípulos al mundo universo, para que los hombres, nacidos por la palabra de Dios (1 Pe 1, 23), se agreguen por el bautismo a la Iglesia, la cual, como cuerpo del Verbo encarnado, se alimenta y vive de la palabra de Dios y del pan eucarístico (Hch 2, 43; AG 6).

...Así queda de manifiesto que la actividad misional brota íntimamente de la naturaleza misma de la Iglesia, cuya fe salvífica propaga, cuya católica unidad perfecciona al dilatarla, cuya apostolicidad sustenta, cuya santidad testifica, difunde y promueve. Por tanto, la actividad misionera entre los gentiles difiere, tanto de la actividad pastoral entre los fieles como de los trabajos que se deben tomar para rehacer la unidad entre los cristianos. Sin embargo, estas dos actividades están íntimamente relacionadas con la obra misionera de la Iglesia, ya que la división de los cristianos ocasiona daños a la causa santísima de predicar el evangelio a toda criatura, y cierra la puerta de la fe a muchos» (*Ibíd.*).

Texto *fundamental* éste para comprender cómo entiende la Iglesia *sus misiones*. Como *fin* propiamente tal de su actividad misionera se menciona «el deber de predicar el evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos en los que no haya arraigado aún». Con tal fórmula evita el concilio ecuménico pronunciarse a favor de una u otra escuela misionológica. Mejor dicho, se distancia del *exclusivismo* de esas escuelas, decidiéndose por una *síntesis* de todas ellas, pues justamente se indican la predicación y conversión, la plantación de la Iglesia, y el desarrollo

dentro del Cuerpo Místico de Cristo: la implantación de la Iglesia mediante la evangelización y conversión de los pueblos.

El nuevo Derecho Canónico, promulgado en 1983, viene a «canonizar» estas mismas ideas del Vaticano II:

> «Como, por su misma naturaleza, toda la Iglesia es misionera, y la tarea de la evangelización es deber fundamental del pueblo de Dios, todos los fieles, conscientes de su propia responsabilidad, asuman la parte que les compete en la actividad misional» [25].

5. Razones o causas de carácter dogmático

En el n. 7 del decreto se habla de temas que constituyen la que podríamos llamar *teología dogmática misionera*, que hemos desarrollado ampliamente en nuestra obra *Salvación y paganismo*, desembocando en unas consideraciones sobre la *necesidad de las misiones* en la Iglesia. Esas causas o razones *dogmáticas* quedan centradas en estos temas: la voluntad salvífica universal de Dios, la redención universal operada por Jesucristo, la necesidad de la fe y del bautismo, la necesidad de pertenencia a la Iglesia de Cristo, la situación teológica de los llamados paganos negativos, y la final glorificación de Dios. No tratamos de comentarlo aquí, una vez que está ampliamente expuesto en *Salvación y paganismo* [26].

Sí hemos de referirnos a la *necesidad de la actividad misionera* de la Iglesia. Hay un párrafo excepcional en este número del decreto que puede dar ocasión a discusiones muy diversas. Dice así:

> «Por tanto, aquellos hombres que no ignoran que la Iglesia católica ha sido fundada por Jesucristo como necesaria, y sin embargo no quieren entrar en ella, o en ella perseverar, no pueden salvarse. Por consiguiente, aunque Dios, por caminos a él conocidos, pueda conducir la fe a los hombres que sin culpa propia desconocen el evangelio, sin la cual fe es imposible agradarle (Hch 11, 6), sin embargo a la Iglesia le incumbe la necesidad (1 Cor 9, 16), y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar, y por tanto la actividad misionera conserva hoy, como siempre, toda su fuerza y necesidad».

Uno de los motivos que hasta casi nuestros tiempos se aducían

[25] Canon 781; véase nuestro *Comentario al decreto Ad Gentes, Actividad Misionera*, 151-180.

[26] Angel Santos, S. J., *Salvación y paganismo, o el problema teológico de la salvación de los infieles.* Sal Terrae, Santander 1960, 756 p. Caigamos en la cuenta de que este estudio es anterior a la celebración del Concilio Vaticano II.

para la necesidad y urgencia de la actividad misionera era la salvación de tantos paganos que, sin esa misión, se perderían. Y a ello aludía preferentemente la escuela alemana. Ahora el decreto deja las cosas en su punto. Declara *culpables* a los que, *conociendo* a la Iglesia, «no quieren entrar en ella, o perseverar después de haber entrado». Naturalmente, han oído ya el mensaje misionero del evangelio. Pero ¿y los que, sin culpa ninguna propia, no han llegado a conocer, por falta de previa predicación, ese mensaje?

El decreto habla de la *posibilidad* de su salvación por su *posibilidad* de llegar a la fe, que se tiene como necesaria. ¿Cómo? Nosotros no lo sabemos; Dios sí lo sabe, y es el que opera directamente en ellos: «Dios, por caminos a él conocidos, puede conducir a la fe a los hombres que sin culpa propia desconocen el evangelio». En definitiva: tienen la *posibilidad* de salvarse. Era la tesis central también de nuestro estudio *Salvación y paganismo*, a la que remitimos a los lectores.

La afirmación que dio pábulo a tantas nuevas concepciones diversas podría implicar también la actividad misionera de la Iglesia.

Primera objeción, que podría verse simbolizada en aquel «¿A qué tanto derroche?», que comentaban los apóstoles, Judas sobre todo, cuando la Magdalena derramó aquel perfume precioso sobre los pies del Señor. «A qué tantos esfuerzos, comentarían algunos; a qué tantos gastos, tantos sacrificios como implican las misiones, cuando los paganos ya pueden por sí salvarse, una vez que la voluntad divina dispone de medios adecuados para que, incluso mediante la fe, puedan llegar, por esos caminos, a su salvación eterna? Mejor fuera encomendarlos sencillamente a Dios, y dejarlos en los brazos de su infinita misericordia.

Segunda objeción, más sutil todavía que la primera: ¿A qué complicar su caso y situación, y aumentar sus responsabilidades? Pensándolo bien, ¿no sería incluso *perjudicial* para todos ellos sacarlos de su ignorancia *inculpable*, exponiéndoles ahora las exigencias de la fe y las obligaciones de la ley positiva, añadidas a las de la ley natural? La buena fe es una garantía, mejor que todas otras luces, para su salvación eterna. Aquí radican los nuevos y numerosos estudios sobre los valores religiosos, aun salvíficos, de las religiones no cristianas; valores que hemos de reconocer, como reconocen ya numerosos documentos pontificios, y que, por ser realmente positivos, deberían integrarse en el cristianismo, cuando se les dé a conocer, en una metodología de verdadera y auténtica *inculturación*.

Ciertamente que parecen objeciones de peso; por eso mismo convendría dejar bien legitimado el apostolado misionero, su necesidad incluso, y el llamamiento que se hace a todos los cristianos para que cooperen con su entrega generosa y con su ayuda. Oigamos nuevamente el decreto: «Sin embargo, a la Iglesia le incumbe la necesidad, y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar, y por tanto, la actividad misionera conserva hoy, como siempre, toda su fuerza y su necesidad» (n. 7). Hemos reivindicado ya esta fuerza y esta necesidad, en el último capítulo de *Salvación y paganismo* [27].

Sobre el mismo tema había hablado ya la constitución *Lumen gentium*:

> «Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con las obras su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna... Por lo cual la Iglesia, para promover la gloria de Dios y la salvación de todos, recordando el mandato del Señor: 'Predicad el evangelio a toda criatura', procura fomentar encarecidamente las misiones» (LG 16).

Y expone a continuación esta misma constitución el carácter misionero de la Iglesia (LG 17).

Precisamente para dar una respuesta a todas estas objeciones, querían los padres conciliares que quedara muy de relieve esta necesidad de las misiones. Fueron varios los que hablaron en el aula conciliar de ella [28]. ¿Cuáles eran las razones *intrínsecas* de esa necesidad? Entre otras varias, podrían aducirse estas cuatro, que dejamos ya expuestas en nuestro *Comentario al decreto Ad gentes:*

– La existencia de paganos de *buena fe* no afecta en modo alguno a la necesidad de las misiones. Si tenemos en cuenta su finalidad primordial de *establecer* la Iglesia donde no existe aún, la existencia de paganos de buena fe en esas mismas regiones es de suyo indiferente para la tarea misionera. Sea cual fuere el estado moral y de conciencia de sus habitantes, ha de establecerse la Iglesia, por mandato de Cristo, en todas esas regiones.

[27] *Necesidad de la labor misionera,* 711-724; y en nuestro *Comentario al decreto Ad gentes, La necesidad de las misiones,* 203-208.

[28] Véase nuestro *Comentario al decreto Ad gentes,* 204-206.

– No cabe decir que si se implanta la Iglesia es para salvar a las almas, y las de estos paganos de buena fe ya se salvan. Hemos de responder que la Iglesia no es tan sólo un mero *medio*, es también *un fin*. Pero, aun admitiendo la dificultad, podemos muy bien considerar que existirá un buen grupo de paganos que no se encuentran precisamente en un estado *inculpable* de conciencia, o porque son realmente *insinceros*, o porque son *indiferentes* en sus mismas creencias y prácticas paganas. Y, ciertamente, podemos presumir que todos éstos no están muy contentos con su modo de vivir. Nuestras misiones llenarían esas aspiraciones de su vida religiosa. Y en cuanto a los de *buena fe*, al menos podemos argüir que *buena fe* no es lo mismo que *verdadera fe*, aunque, de hecho, esa sola *buena fe* pudiera llevarlos a la vida eterna. Por eso, aunque en realidad la predicación misionera no fuera *absolutamente* necesaria para su salvación, pero su vida de gracia se encuentra en estado *precario* y anormal, pues carece de aquellas ayudas externas, y de aquellos medios sobrenaturales, que tan abundantes se encuentran en la Iglesia. Esta, además, está obligada, por mandato divino, a llevar a todos precisamente la *verdadera fe*.

– ¿Y no sería más prudente dejarlos en su buena fe, evitando así ulteriores complicaciones? ¿A qué ese afán de imponerles nuestra propia organización eclesiástica? El caso podría tener mayor aplicación en aquellos países donde las misiones católicas tienen pocas garantías de éxito o de esperanza. El problema no es tan sencillo, ni en la teoría ni en la práctica. Ni la respuesta de la teología católica es tampoco tan clara como uno la deseara. Quizá no nos sorprenda. ¿No estamos tocando aquí el punto crucial del misterio de la economía divina de la salvación, escondido en Dios desde toda la eternidad? (Ef 3, 9). La fe nos dice que el plan de Dios para la salvación del mundo ha de verificarse a través de la Iglesia: fuera de la Iglesia no hay salvación, aunque se necesitaría explicar correctamente este aforismo. Esto indica que nuestra incorporación a la Iglesia, visible o invisiblemente al menos, o de deseo, es la única y necesaria y, por tanto, obligatoria vía de salvación; aunque la incorporación invisible, por el *deseo implícito* al menos, puede bastar en casos de ignorancia invencible acerca de la verdadera Iglesia.

– Pero es que Cristo *quiere* y *manda* una *incorporación visible*. El instituyó su Iglesia como único mensajero de la buena nueva, y como única distribuidora de los medios de salvación para toda la humanidad. Id, predicad, bautizad, incorporad a la Iglesia por el bautismo. Y la colaboración del hombre es una condición indispen-

sable para la realización de este plan. Esa es la actividad misionera de la Iglesia.

6. Misiones y Cuerpo Místico de Cristo en el decreto

Cuando el decreto conciliar va haciendo tantas alusiones a la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, en relación con la obra de las misiones, es que calibraba la importancia de esta doctrina, transmitida por Pablo, originalmente comentada por san Agustín, y acertadamente parafraseada por algunos misionólogos españoles.

> «Por ella (por esa acción misional), el Cuerpo Místico de Cristo reúne y ordena indefectiblemente sus energías para su propio crecimiento (Ef 4, 11-16). Los miembros de la Iglesia son impelidos a proseguirla por la caridad con la que aman a Dios, y por la que desean comunicar con todos los hombres en los bienes espirituales, tanto presentes como de la vida futura» (AG 7).

Dos puntos resaltan aquí:

– *Misión y ordenación de esfuerzos para el propio crecimiento.* Tal era la idea característica de la escuela española, condensada en aquella maravillosa idea que explicaba san Agustín: «Ecclesia ex gentibus»: La Iglesia se nutre de la gentilidad para su propio crecimiento. He ahí lös dos elementos: *Iglesia y gentiles.* ¿Cómo se verifica la unión entre ambos? Es lo que constituye el problema misionero. Consiste en la transformación de los *gentiles* hasta convertirse en *Iglesia.*

– *Comunión e intercomunión de bienes.* Dentro del mundo *católico* no tiene dificultad, pues queda contenida en el dogma de la *comunión de los santos,* dogma que podría extenderse también a estos otros «santos» del mundo pagano que viven, cuando se diere el caso, con una vida de gracia sobrenatural. Prácticamente, también ellos son miembros efectivos de esa misma Iglesia de Dios, y por ellos correría esa corriente divina de vasos comunicantes que circularía a través de las venas espirituales de todos los santos.

Pero los *gentiles,* en cuanto tales, no son aún miembros *actuales* del Cuerpo Místico de Cristo, pero sí miembros *potenciales* en el designio de Dios, y ello funda ya una relación estrecha con los miembros *actuales.* No se trataría tan sólo de una *potencialidad,* que terminara en una *posibilidad* de pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo. Sería algo más, pues de suyo todos ellos tienen, en el plan de Dios, ese común y positivo destino. Viene así a proyectarse

una ley de *solidaridad*, por la que los bienes de unos vienen a ser bienes de los demás, dentro de la Iglesia o Cuerpo Místico de Cristo.

Y si bien esta solidaridad y comunión de bienes tiene su plena aplicación en los miembros *actuales* del cuerpo de Cristo, como miembros de un solo cuerpo, podrían extenderse también, en cierto modo, a esos otros miembros *potenciales*, que son los gentiles o paganos. El decreto conciliar, más que a una aplicación *actual*, se refiere a una aplicación de deseo, que es lo que mueve a los miembros actuales a potenciar su acción misionera [29].

7. La obra misional en el *Ad gentes*

Capítulo 2 del decreto. Dados los principios doctrinales y fundamentales en el c. 1, constataban los padres conciliares que era muchísimo aún lo que quedaba por hacer en la Iglesia, puesto que existía un gran número de hombres, en creciente aumento cada día, que quedaban al margen de su órbita. De ellos,

> «unos siguen alguna de las grandes religiones, otros permanecen alejados del conocimiento del mismo Dios, otros niegan expresamente su existencia, más aún, a veces lo atacan. La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación, y la vida traída por Dios, debe injertarse en todos estos grupos con el mismo sentimiento con que el mismo Cristo, por su encarnación, se sujetó a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10).

El hecho histórico está ahí, sangrante, palpitante. Si la Iglesia es necesaria para la salvación, ¿cómo se explica el hecho de un tan ingente número de hombres que viven fuera de ella? Y eso después de 20 siglos de existencia de esa misma Iglesia. Aunque, con respecto a la salvación del mundo gentil, ya ha afirmado el mismo decreto que Dios tiene *otros caminos*. ¿Dónde hallar una explicación? Son muchos ya los ganados para Cristo, pero son muchos más los no ganados aún. Y la tarea evangelizadora, al contrario de los primeros siglos, marcha ahora con *extrema lentitud*, sin contar el *divisionismo cristiano*.

¿Habrá que cambiar de metodología en la evangelización? Sin duda, y a ello atiende en parte el decreto conciliar. Las dificultades han existido y existen por ambas partes. Entre los «paganos»,

[29] Angel Santos, S. J., *Una misionología española*, 101-110; *Comentario al decreto Ad gentes*, 208-213.

constituyen un peso de siglos sus tradiciones ancestrales religiosas: el *hinduismo*, con su constitución religioso-cultural, agravada por el régimen de castas; el *budismo*, con sus prácticas ascéticas y místicas de orden natural; el *mahometismo*, con su círculo cerrado y refractario a toda influencia extraña; el *ateísmo militante*, que quiere negar sistemáticamente la existencia de Dios e, ilógicamente, persigue esa pretendida inexistencia; los *pueblos primitivos*, con sus prácticas éticas, sociales y religiosas, que a veces incluimos nosotros, con pasmosa facilidad, en el campo de las *idolatrías*....

Pero es posible que la culpa no esté tan sólo en ellos. También nos alcanza a los católicos una buena parte de esa culpabilidad, por haber considerado el cristianismo como una religión *occidental*, constituyéndose por ese mismo hecho, al evangelizar determinados pueblos, en enojoso invasor de sus culturas. Y eso, sin que entre en la cuenta el *ruin ejemplo* que muchos, o al menos algunos occidentales, daban en los países de misión, donde los nativos medían con escrupulosidad la proporción existente entre la doctrina predicada y el canon de vida seguido. Y luego, la *división de los cristianos*, que trataban de imponerles su cristianismo. División de sectas protestantes, y división de metodologías evangelizadoras entre los católicos.

La culpa, pues, no estaba sólo en ellos, sino también en nosotros; y ello habría de hacer reflexionar para corregir errores y utilizar medios que conduzcan más pronta y directamente al fin. Una nueva metodología de evangelización. El decreto conciliar se detiene en tres puntos principales: a) el testimonio cristiano; b) la predicación del evangelio y reunión del pueblo de Dios; c) la formación de la comunidad cristiana.

a) Testimonio y misión

Repasando el decreto misional *Ad gentes*, queda uno un tanto impresionado ante la constatación de la reiteración del *testimonio*, que exige a los cristianos todos, y en particular al misionero, en toda su actividad apostólica. Ese testimonio viene a constituir un *presupuesto* de la misión (n. 6); debe ser el *comienzo* de la misma misión entre los paganos (n. 11), el *objetivo* a que debe tender la formación de la comunidad cristiana (n. 15), y el *deber principal* de los seglares (n. 21), y de los misioneros (n. 26), y de los institutos de vida tanto contemplativa como activa (n. 40); y finalmente de todo el pueblo de Dios (n. 36). Hemos de tener en cuenta, con todo, que si ahora se habla con más énfasis del *testimonio*, no se trata de una novedad que incluya en la vida cristiana general, y de la actividad

misionera en particular, el nuevo decreto misional. El testimonio es una característica propia de todo cristiano, tan antigua como el evangelio mismo. No es ni más ni menos que el *buen ejemplo* que ha aconsejado siempre la ascética cristiana, porque el ejemplo atrae más que las palabras: «Las palabras mueven, el ejemplo arrastra», y la puesta en práctica de aquel consejo de Nuestro Señor: «Que resplandezca vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5, 16). Reflexionemos, pues, unos momentos entre la unión íntima existente entre este testimonio que se nos pide, y toda la obra de la evangelización [30].

Fin propio de la misión es establecer la Iglesia en todo el mundo, y hacer crecer así el Cuerpo Místico de Cristo. Porque la Iglesia es el *sacramento,* el *signo* de la salvación, que ha de implantarse mediante el ministerio de la palabra, de la evangelización. Para que los no-cristianos puedan aceptar la verdad de esa Iglesia *como signo,* es necesario que de alguna manera contribuya la acción misma de Dios, pues se trata de una obra *sobrenatural* que, como tal, escapa a la simple percepción de los hombres. Es necesario que la predicación de la palabra vaya acompañada de ese *signo,* de esa impronta de su origen divino. Precisamente por este signo podrán los hombres percibir la voz de Dios en la voz misma de los apóstoles o de los misioneros.

En la época apostólica, ese *signo* peculiar lo manifestaban los *milagros* realizados por los apóstoles mismos, y de los que los evangelizados podían deducir el hecho positivo de la revelación de Dios; expresamente alude a ello Marcos al fin de su evangelio: «Ellos (los apóstoles) marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los correspondientes milagros» (Mc 16, 20).

Y ¿cuál deberá ser ese *signo* convincente, después de la muerte de los apóstoles, cuando los milagros tan sólo serán un acontecimiento relativamente poco frecuente? La pregunta se la propusieron los mismos santos padres, y así san Agustín nos afirma que los milagros eran ciertamente necesarios en aquella Iglesia naciente, cuando se trataba precisamente de fundarla como sociedad de salvación. Una vez fundada, los milagros perderían su carácter de necesidad, para dar paso a otro milagro, que algunos califican

[30] Véase a este propósito el artículo del P. Domenico Grasso, S. J., *El testimonio en función de la misión,* en *Perspectivas del decreto Ad Gentes* (Colección Bérriz, 22), 99-107.

incluso de milagro aún mayor: el *milagro moral* de la Iglesia misma. La Iglesia constituye ahora ese signo auténtico de la procedencia divina del evangelio anunciado por los apóstoles, y hecho vida por la misma Iglesia, por los misioneros, por todos los fieles, con su testimonio práctico de vida netamente cristiana. Es en concreto su nota específica de la *santidad;* lo dicho por Nuestro Señor: que, al ver nuestras obras buenas, nuestro ejemplo de vida, los demás se sientan movidos a glorificar a Dios.

Es que la Iglesia manifiesta su dignidad, su origen divino, a través de la santidad de sus miembros. Eso es lo que constituye el *milagro moral.* Y este milagro es el que hace que la predicación se presente como palabra divina, que hay que recibir por la fe. A la vez que los predicadores anuncian el misterio de la salvación, la Iglesia manifiesta con su santidad, con la santidad de sus miembros, de los predicadores mismos, que dicha palabra procede del mismo Dios. Así bellamente en la cristiandad primitiva se manifestaba esa santidad ante los demás: en la caridad hacia Dios y hacia el prójimo, en el vigor de sus mártires, en la paciencia de sus cristianos, en el amor hacia los enemigos, en la comunidad de bienes...; todo ello inducía a los paganos a preguntarse cuál sería el origen de aquella religión que tan buenos frutos producía.

Así considerado, este testimonio del cristiano, y en concreto del misionero, viene a ser una como especie de *pre-evangelización* que prepara el camino para la transmisión efectiva y la aceptación del mensaje que se les predica. De ese modo, la *pre-evangelización* y la *evangelización* misma vienen a resultar dos factores inseparables, a la manera que lo son el *signo* y su *explicación.* La vida cristiana, ese *testimonio,* constituye el *signo;* y la *explicación* de ese signo se dará mediante la proposición del evangelio, que hace realidad esa presente vida cristiana. Por eso puede enunciar el decreto *Ad gentes:*

> «Es necesario que la Iglesia esté presente a estos grupos humanos por sus hijos, que viven entre ellos o que a ellos son enviados. Porque todos los fieles cristianos, dondequiera que vivan, están obligados a manifestar, con el ejemplo de su vida y el testimonio de su palabra, el hombre nuevo de que se revistieron por el bautismo y la virtud del Espíritu Santo, por quien han sido fortalecidos con la confirmación, de tal forma que todos los demás, al contemplar sus buenas obras, glorifiquen al Padre (Mt 5, 16) y perciban el sentido auténtico de la vida y el vínculo universal de la unión de los hombres» (AG 11).

Si este testimonio de vida cristiana constituye el signo que hace aparecer el evangelio como de origen divino, se comprende por qué

motivo hay que enumerar, entre los fines de la misión, el de la formación de una comunidad cristiana, que sea *testimonio* de Cristo en medio de los paganos. Lo dice también expresamente el decreto misional:

> «Los misioneros, cooperadores de Dios (cf. 1 Cor 3, 9), susciten tales comunidades de fieles que, viviendo conforme a la vocación con que han sido llamados (Ef 4, 1), ejerciten las funciones que Dios les ha confiado, sacerdotal, profética y real. De esta forma, la comunidad cristiana *se hace signo* de la *presencia* de Dios en el mundo, porque ella, por el sacrificio eucarístico, pasa con Cristo al Padre; nutrida cuidadosamente con la palabra de Dios, da testimonio de Cristo y, por fin, anda en la caridad y se inflama de espíritu apostólico» (AG 15).

¿Por qué insiste tanto el decreto misional en la necesidad de este *testimonio*? Precisamente porque tiene *función de signo*. La misión entre los paganos avanzará en la medida en que se dé este signo. Por eso mismo, el constituirlo es el *presupuesto* de la actividad misionera. De estas premisas hemos de sacar la siguiente conclusión: que si la santidad de la comunidad cristiana constituye el *signo* de la resurrección de Cristo en medio del mundo, su *ausencia*, al eliminar dicho signo, crea obstáculos a la evangelización misma, y puede acabar paralizándola. La falta de santidad, en efecto, hace que se presente la palabra del evangelio como simplemente humana, y en consecuencia nadie se sentirá obligado a recibirla en virtud de la autoridad de Dios. Se la podrá quizás recibir por razones también humanas, por las ventajas, por ejemplo, que la aceptación del evangelio podría aportar en una vida meramente natural, pero no se la recibiría como una propuesta de fe. Y en el mismo momento en que desaparecieran esos fines o ventajas humanas, se desvanecería la fe aparente que habían engendrado.

Todavía puede darse un paso más por la vía del testimonio. Ese testimonio es además necesario porque sólo a través del mismo se puede comprender el significado de la fe. La misión es el anuncio de la salvación, la invitación a aquel diálogo con Dios que se realiza primero en la oscuridad de la fe y luego en la claridad de la visión beatífica. Pero nadie responde a una invitación si no ve en ella algo que le afecta, algo que satisface una necesidad propia. La fe entraña un compromiso, pero nadie se compromete en lo que es indiferente. Para que el hombre reciba la invitación o llamada a la salvación que Dios brinda a través de la predicación cristiana, resulta imprescindible que tal invitación se presente como una realidad con poder de dar un nuevo significado a la existencia. El evangelio, para que pueda despertar el interés del hombre y ser aceptado tiene que

aparecer no sólo como una noticia buena en sí misma, sino también como buena para aquella persona concreta a quien se anuncia. Es precisamente lo que lleva consigo el testimonio adecuado de la vida cristiana, que da así un contenido riquísimo a todas nuestras verdades de fe. Por eso el justo, todo cristiano, debe vivir la vida de fe.

La fe, pues, para difundirse, precisa el testimonio de una comunidad formada por quienes ya han recibido el mensaje y encarnan en la vida su significado; ambos testimonios, el *directo* de los misioneros, y el *indirecto* de la comunidad, son *complementarios*. No puede darse el uno sin el otro. El *primero* anuncia los hechos decisivos para la vida humana; el *segundo* grita su significación en la concreta existencia cotidiana. Aquí se trata ya de un testimonio no tanto individual como *colectivo* de toda la comunidad.

Un testimonio, en el apóstol y en la comunidad, que debe llegar hasta sus últimas consecuencias, hasta el martirio incluso, como ha sucedido en tantas cristiandades misioneras a través de todos los tiempos. El decreto misional lo declara taxativamente al menos en relación con los misioneros: «Tienen que dar testimonio de Cristo, si fuera necesario, hasta el derramamiento de sangre» (AG 24). Es que el mártir constituye el testigo mejor, el testigo por antonomasia. Y por fortuna no han faltado nunca en la historia de las misiones y de la Iglesia. Porque no hay mejor amigo que el que da la vida por él. Y este es el valor del *testimonio* en toda la obra misional [31].

b) Testimonio y diálogo fraterno

Este testimonio que deben dar los cristianos en países de misión ha de ir envuelto en un *diálogo fraterno* con todos los no-cristianos, y en la presencia de una verdadera *caridad*. De ambos métodos habla el decreto conciliar. Detengámonos por ahora en el *diálogo*:

> «Como el mismo Cristo penetró el corazón de los hombres y los condujo a la luz divina mediante un diálogo realmente humano, así sus discípulos, profundamente penetrados por el Espíritu de Cristo, conozcan a los hombres entre los que viven, y traten con ellos, para que lleguen a conocer, a través de un diálogo sincero y paciente, las riquezas que Dios generoso ha dispensado a las gentes; pero al mismo tiempo intenten examinar estas riquezas a la luz del evangelio, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios salvador» (AG 11).

[31] D. Grasso, *a. c.*, 99-107; Angel Santos, *Sobre el testimonio cristiano*, en *Comentario al decreto Ad gentes*, 234-238.

Un diálogo que deberá mantenerse con las *culturas* y con las *religiones no-cristianas*, a la luz de las enseñanzas que nos han ido transmitiendo los últimos papas, sobre todo Pablo VI, que podría definirse como el *papa del diálogo*, al que consagró su encíclica *Ecclesiam suam*. Sobre el tema hablaron varios padres conciliares en el aula conciliar [32]. Más autorizada la voz de Pablo VI en la *Ecclesiam suam* [33], cuya tercera parte dedica íntegramente a una exposición magistral sobre el diálogo que debe mantener la Iglesia con toda la humanidad. En ella pueden destacarse estos puntos:

– Hay que partir del supuesto, que no podemos renunciar, de que el cristianismo es una religión *absoluta*, pero puede servirnos de base o fundamento para una comprensión de la fe cristiana de las demás religiones paganas.

– En las religiones no cristianas hay momentos de gracia sobrenatural y, por ello, hasta tanto no haya una repulsa *culpable* del cristianismo, propuesto y conocido, pueden y deben ser consideradas como religiones legítimas.

– De ahí que esos paganos puedan, y deban, ser considerados como una especie particular de *cristianos anónimos*.

– No puede considerarse a la Iglesia como una comunidad *exclusiva* de los que buscan o pretenden la salvación.

Son ideas que laten acá y allá, esparcidas a lo largo del apartado del diálogo en toda la encíclica. Un diálogo religioso que la Iglesia debe estar dispuesta a entablar con todos los hombres de buena voluntad, de dentro y de fuera de su propia esfera, porque nadie es extraño a su corazón, nadie es indiferente a su ministerio, nadie es enemigo, a no ser que él mismo quiera serlo. Se dirige a todos los hombres, porque le interesa todo lo humano. Y aunque en ese diálogo con los no-cristianos haya elementos que no se pueden integrar en el cristianismo, no por eso han de dejar de dialogar con ellos.

Dice la encíclica:

> «Pero no queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las diversas confesiones religiosas no-cristianas y queremos promover y defender como ellas los ideales que pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la hermandad humana, de la buena cultura, de la beneficencia social y del orden civil. En orden a estos comunes ideales, un diálogo por nuestra

[32] Angel Santos, en su *Comentario al decreto Ad gentes*, 239-241.

[33] AAS (1964) 394.

parte es posible, y no dejaremos de ofrecerlo dondequiera que con recíproca y leal respeto sea aceptado con benevolencia» [34].

Un diálogo que no debe limitarse, lo mismo que el testimonio cristiano, a sólo el mundo misionero, pues ha de tener un alcance absolutamente universal [35].

Ya antes que Pablo VI, el papa Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in terris* (1963), había tratado expresamente de entablar diálogo con «todos los hombres de buena voluntad». Bien es verdad que este diálogo se presta, a las veces, a malentendidos. Budistas, hindús y mahometanos reprochan a los católicos su objetivo final de «convertirlos», una vez que había fracasado ya la predicación directa. Por otro lado, hay fervientes cristianos que ven en el diálogo una deturpación del mandato de Cristo de hacer que todos los pueblos sean sus discípulos.

Ciertamente, que el diálogo, este diálogo religioso, se presenta un tanto difícil. Hay que tener conocimientos previos, saber escuchar, tener paciencia y buena disposición para aprender de los otros, además de un buen sentido crítico. Como decía un documento ecumenista de Ginebra [36], «los cristianos que se esfuerzan por mantener un diálogo sincero con personas de convicciones religiosas e ideologías diferentes no pueden eludir la seria cuestión sobre cuál es el lugar que esas personas ocupan en la actuación de Dios en la historia. No plantean esta pregunta teóricamente, sino que desearían saber qué es lo que Dios desea hacer en la vida de centenares de millones de personas que conviven con los cristianos y buscan su comunión por diversos caminos. Por eso, el diálogo hay que buscarlo más en las *personas* que pertenecen a convicciones religiosas e ideologías diferentes, y no tanto con sistemas teóricos e impersonales» (p. 11).

Por lo demás, el diálogo sincero no está reñido con nuestra convicción de que el nombre de Jesús debe ser anunciado a todos. El respeto a la conciencia del otro no excluye que tengamos conciencia nosotros de estar obligados a cumplir una «misión». No podemos soslayar el mandato de Cristo de hacer que todos los pueblos lleguen a ser sus discípulos.

El diálogo es una forma de convicción y, como tal, no tiene

[34] *Ecclesiam suam:* AAS (1964) 654-655.

[35] Angel Santos, S. J., *Diálogo fraterno,* en el *Comentario al decreto Ad gentes,* 238-245.

[36] *Guideliness on Dialogue with People of Living Faith and Ideologies.* Genève 1979.

ninguna intención, pero el diálogo cristiano nunca deberá ser neutro. Excluye todo género de coacción, el empleo de medios desleales, la seducción, la persuasión, etc. Es más que un diálogo sobre temas «neutros», y más que un simple diálogo de «culturas». Este diálogo religioso está sustentado por la convicción de que Cristo puede significar algo para cada individuo, de que el «sí» formal a Cristo y el ingreso en la comunión de los que creen en él, enriquecen, de que son participación en la plenitud que es Jesucristo para los hombres. El diálogo cristiano no puede hacer abstracción de que es «diálogo apostólico». El diálogo cristiano es ya una forma de testimonio y proclamación, una forma de comunicación misionera y, como tal, «parte de la comunión de Dios con el mundo» [37].

Más adelante veremos ese diálogo fraterno de la Iglesia Católica con las demás Iglesias o confesiones cristianas, con las ortodoxas y con las protestantes, y con el movimiento ecuménico mundial, y con otras diversas religiones no cristianas, como el judaísmo, el islamismo, etc. [38].

c) Testimonio y caridad cristiana

El testimonio de vida cristiana y el diálogo fraterno deben, ante todo, manifestarse en la *caridad*, que no deberá quedar reducida a un amor platónico, sino bajar al mundo de las realizaciónes, que muestren en la práctica el amor que tenemos a Dios por el que manifestamos a nuestros hermanos.

Dice el decreto conciliar:

> «La presencia de los fieles cristianos en los grupos humanos esté animada por aquella caridad con que nos amó Dios, que quiere que también nosotros nos amemos unos a otros con la misma caridad (1 Jn 4, 11). La caridad cristiana, en efecto, se extiende a todos sin distinción de raza, condición social o religión; no espera ni ganancia ni agradecimiento» (AG 12).

[37] Karl Müller, *Dialog*, en *Missions Theologie*, 110-112.

[38] W. Henkel, *Mission als Dialog und Zeugnis:* Neue Zeitschr. Missionsw (1979) 241-254; J. Saraiva Martins, *Missione e dialogo*: Euntes Docete (1985) 37-59. Y de autores *protestantes y ecumenistas:* H. J. Margull-Samartha, S. J. (ed.), *Dialog mit den anderen Religionen.* Frankfurt am Main 1972, 186 p.; R. Friedli, *Fremdheit als Heimat: Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog mit den Religionen.* Fribourg 1974, 214 p; Samartha, S. J., *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Interreligious Relationship.* Genève 1981, XIII-157 p.; A. Bsteh, *Mission und Dialog:* Theolog.-Prakt.Quartalschr. (1984) 263-272; J. Slomp, *Islammission: Bekehrungsintention oder Dialog:* Zeitsch. Missionsw. und Religionsw. (1983) 165-174; D. W. Kateregga-B. D. Shenk, *Islam and Christianity in dialogue.* Nairobi 1980, XX-182 p.

La caridad cristiana, por su parte, tiene una proyección *universal,* como es universal la Iglesia misma, aunque no quede cualificada precisamente por su aspecto meramente *misionero.* En todo caso, también en este aspecto tiene su plena aplicación y nunca debe faltar en el mundo de las misiones.

Y no sólo debe limitarse al orden puramente *espiritual* con respecto al mundo no-cristiano que la rodea, aunque sea ésta, sin duda, su primera y principal proyección. El decreto conciliar quiere que se baje también al orden material y práctico, que haga de todos los cristianos vivos ejemplos de caridad en los más variados campos, de los que el mismo decreto recoge, principalmente, los de orden *asistencial, social* y de *enseñanza.*

Es conveniente recoger esta actividad de la misión católica, en campos que sobrepasan el orden meramente espiritual, ya que no pocos misioneros tuvieron sus controversias internas de si deberían extender también a este campo su actuación, además de la primordial tarea de la predicación misionera.

En el orden *social,* apunta el decreto que «trabajen los cristianos y colaboren con todos los demás en la recta ordenación de los asuntos económicos y sociales» (AG 12), aunque «sin mezclarse en el gobierno político de la ciudad terrenal (*Ibíd.*).

Pueden entrar dentro de este orden social problemas colectivos como éstos: la poligamia, el régimen peculiar familiar, el infanticidio, la esclavitud, la diferencia de clases y de castas, la legislación rudimentaria de algunos pueblos, los nacionalismos exacerbados, y toda clase de problemas sociales. Todo esto entra también en el ámbito propio del quehacer misionero.

En el campo de la *enseñanza,* y como medio complementario de la evangelización, puede entrar toda clase de docencia: elemental, media, universitaria, técnica y laboral. Insistiría en ello Pío XII en su encíclica *Evangelii praecones* [39].

Finalmente, en el orden *asistencial* de la beneficencia o caridad: hospitales, asilos, guarderías infantiles, curación de toda clase de enfermedades.

A Nuestro Señor nos lo presentan los evangelistas, no sólo predicando, sino también recorriendo las ciudades y aldeas de Palestina, curando todos los males y enfermedades, como prueba también de la llegada del reino de Dios. Todo ello constituye un

[39] AAS (1951) 514-515.

auténtico testimonio, que irá abriendo el camino a los paganos, hasta llegar a encontrar a Dios [40].

Recordemos cómo reflexionaba a este propósito sobre la caridad cristiana y las misiones, en 1951, el P. Ignacio de Omaechevarría.

En la *caridad* precisamente, y no en otros conceptos o virtudes, ve el P. Omaechevarría el *fundamento constitutivo* de la actividad misionera, contra la teoría de Charles y de su escuela de Lovaina, que descartan esta virtud, como hemos visto, en sus explicaciones teológicas sobre la razón de ser de las misiones. Para ellos, la caridad nada tiene que ver con la *dogmática misional,* sino que, a lo sumo, interviene en los misioneros, y en los fieles, como motivo *puramente subjetivo.*

¿Cuál es el lugar exacto que la caridad ocupa en la misionología? Omaechevarría responde:

> «Es el fundamento constitutivo de la actividad misionera y, como corolario, es el motivo determinante subjetivo, y la fuerza secreta de la unidad católica en la diversidad de razas y de pueblos».

Es lo que pretende probar con un amplio estudio de 63 páginas [41].

Primero expone qué son las misiones en general; luego se detiene en el fin específico de la actividad misionera, y entra ya a probar su tesis sobre la caridad y sus corolarios subsiguientes. Como fundamento constitutivo de la actividad misionera no entiende el fundamento *jurídico,* sino el *fondo teológico* de donde brota el dinamismo que empuja a la Iglesia a la conquista del mundo [42].

Seumois, con otros misionólogos, quiere, ante todo, apuntalar la motivación de las misiones con el derecho positivo, tanto divino como eclesiástico. Es verdad, la Iglesia ha acudido siempre a ese derecho suyo, que se deriva de la misión recibida del mismo Cristo, ya en su práctica constante, ya en sus múltiples documentos. El derecho no puede ponerse en duda, ni su pleno valor, como justificación positiva de la función misionera, pero sobre ese derecho

[40] Angel Santos, *Presencia de la caridad,* en el *Comentario al decreto Ad gentes,* 245-254.

[41] Ignacio Omaechevarría, OFM, *La caridad en la teología misionera:* Missionalia Hispanica (1951) 525-588.

[42] Omaechevarría, *l. c.,* 550.

nada impide investigar, además, los *fundamentos dogmáticos* del mismo. Así Seumois [43].

En cambio, ahora Omaechevarría no quiere preguntarse si la Iglesia tiene, o no, ese derecho; lo que quiere preguntarse es por qué, *de hecho*, la Iglesia tiene sus misiones [44].

Admite, con la generalidad de los misionólogos modernos, que el fundamento constitutivo de la actividad misionera es la *catolicidad* de la Iglesia, conclusión admitida aun por quienes se esfuerzan en señalar además, dentro de la catolicidad, otros fundamentos u otros aspectos. Interesa, por tanto, precisar el concepto de catolicidad para mejor comprender en qué sentido brota de ella la actividad misionera.

Distingue, con los teólogos, diversas clases de catolicidad: *de hecho* y *de derecho; demográfica,* en cuanto se refiere a todos los hombres; *etnográfica*, en cuanto se refiere a todos los pueblos; y *geográfica,* en cuanto se extiende a todas las regiones. El concepto de catolicidad como *nota distintiva* de la Iglesia no le interesa primordialmente, pues no se trata de legitimar apologéticamente la Iglesia católica frente a las sectas heréticas, sino de hallar el principio vital interno en virtud del cual la Iglesia es también exteriormente católica. Se trata de la catolicidad esencial, y no del hecho externo de la universalidad efectiva de la Iglesia, que es lo que se trata de precisar.

Establecidas estas bases, nos dice Omaechevarría que el fundamento constitutivo de la actividad misionera es la catolicidad *vital* o *dinámica* de la Iglesia, el impulso *biológico* que le lleva a propagarse por todas las regiones habitadas del planeta, para ponerse al alcance de todos los hombres de buena voluntad, de todas las razas y de todas las culturas.

Pero ¿en qué se funda esta misma catolicidad dinámica y a qué propiedad determinada corresponde en la vida de la Iglesia? Seumois descarta las explicaciones de orden *psicológico* que, si pueden explicar subjetivamente una acción, pero de ningún modo pueden motivarla objetivamente. Ha de ser descartada también, de los motivos fundamentales, toda virtud, porque ésta es una disposición del alma que facilita los actos humanos buenos, y aun puede ser considerada como principio justificativo de la moralidad del acto,

[43] A. Seumois, *Vers une définition de l'Activité Missionnaire:* Neue Zeitschr. Missionsw. (1948) 4.

[44] Omaechevarría, *l. c.*, 551, n. 48.

pero en ningún caso puede ser un principio dogmático justificante. Por esto excluye Seumois la *caridad* como motivo fundamental de la actividad misionera, que él pone formalmente en la universalidad de la Iglesia, que corresponde, a su vez, a la universalidad de la redención [45].

Otros autores, como hemos visto, la motivan en otras razones: la *encarnación* (Durand), el *mandato de Cristo* (de Lubac), etc. Omaechevarría, por su parte, cree poder establecer la siguiente tesis: el fundamento constitutivo de la actividad misionera es la *catolicidad vital, dinámica, de la Iglesia.* Mas la catolicidad así entendida no es sino una de las manifestaciones de la vida íntima de la Iglesia, que fundamentalmente consiste en la *caridad.*

Catolicidad es la caridad universalista que empuja a la Iglesia a extenderse por todo el mundo, a fin de que el Dios verdadero sea conocido y amado por todas las razas, y a fin de que los hombres de todas ellas puedan participar de la redención y conseguir la salvación dentro de la fe cristiana [46].

La *caridad,* contra lo que Seumois sentía, no debe considerarse tan sólo como *virtud individual,* y como motivo *subjetivo* determinante de los miembros particulares del Cuerpo Místico, sino también como *función biológica.* Al cristiano no puede considerársele aisladamente, individualmente, sino formando parte del Cuerpo Místico. Y este Cuerpo Místico, que es la Iglesia, es simultáneamente una sociedad visible y un misterio de caridad que brota de la caridad eterna que es Dios: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8 y 16).

La encarnación, que es el principio de la Iglesia y de los sacramentos, es también un misterio de caridad divina: «Así *amó* Dios al mundo, que le dio a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16). La Iglesia misma es un misterio de caridad o *agape,* como la llamaba Ignacio de Antioquía; y su nota de la catolicidad debe concebirse también como una manifestación de la caridad universalista, que quiere extenderse a todos los hombres, y particularmente a los infieles.

Pablo explica el desarrollo o crecimiento del Cuerpo Místico en virtud del principio de la caridad... «Va creciendo como cuerpo, construyéndose él mismo por el amor» (Ef 4, 15-16). El mismo Espíritu Santo, que es el alma de esta Iglesia, es también caridad: «proprie Spiritus Sanctus caritas nuncupatur» [47].

[45] Seumois, *l. c.,* 3-6.

[46] Omaechevarría, *l. c.,* 559.

[47] San Agustín, *De Trinitate,* I. XV, 17: PL 42, 1081.

La Iglesia realiza su crecimiento a lo largo de las misiones, en virtud de la caridad que el Espíritu Santo derrama en la pujante vitalidad de su existencia. Pero esta caridad hay que entenderla integralmente [48]. No se trata de la *compasión* hacia la miseria del prójimo, o del celo por la salvación de las almas; la caridad ha de entenderse, en su sentido integral, como amor de Dios y al prójimo simultáneamente. Así entendida, viene a coincidir, en parte, con la virtud de la *religión*, en la que quieren poner otros el fundamento constitutivo de la misión, porque en ambas virtudes el objeto propio es Dios; pero mientras que la *religión* es una forma de *justicia*, que da a Dios el culto que se le debe, la *caridad* se funda en la espontaneidad del amor.

La caridad, además de fundamento dogmático, ha de ser tenida también como motivo subjetivo determinante de la entrega a la acción misionera. A ello aluden expresamente algunos pontífices como Benedicto XV y Pío XI, que insisten repetidamente sobre la caridad que debe animar en la ejecución de esta empresa, tanto a los misioneros como a los fieles, aunque no por eso se excluyen otros motivos, como pueden ser el de la obediencia o fidelidad al testimonio de Cristo [49].

Se da perfecta armonía entre el fundamento constitutivo y el motivo determinante; entre la caridad que constituye el fondo mismo de la vida de la Iglesia y las razones psicológicas que mueven a los apóstoles y a los fieles en el ejercicio y en el fomento del apostolado misionero [50].

De hecho, y en conformidad con estos principios de teología misionera, tales son los dos motivos que, según las dos dimensiones de la caridad, *teocéntrica* y *antropocéntrica*, aparecen constantemente en nuestros grandes misioneros. Es la virtud de la religión, que quiere que en todas partes se dé a Dios el culto que se le debe (aspecto *teocéntrico*); y es el celo por las almas (aspecto *antropocéntrico*) o la obediencia al mandato de Cristo. En todos sus aspectos, es la caridad el fundamento dogmático y el motivo determinante de la acción misionera [51].

[48] Omaechevarría, *l. c.*, 567.

[49] Benedicto XV en la *Maximum Illud:* AAS (1919) 440-455, y Pío XI en la *Rerum Ecclesiae:* AAS (1926) 65-83.

[50] Omaechevarría, *l. c.*, 575.

[51] Omaechevarría, *l. c.*, 576s; véase también André Seumois, *La charité apostolique, fondement moral constitutif de l'activité missionnaire:* Neue Zeitschr. Missionsw. (1957) 161-175; y A. Seumois, *El alma del apostolado misionero en la*

8. La predicación en las misiones

Como preludio al tema de la *predicación*, de que nos hablan el n. 13 y siguientes del decreto *Ad gentes*, recordemos estas reflexiones de Domenico Grasso, S. J., que recapitulan muy bien todo el alcance y toda la obligación de la *predicación misionera.*

Cuando las estadísticas nos muestran que cada día va aumentando el número de los que desconocen el evangelio, es cuando más se notan la *necesidad* y la *urgencia* de la *predicación*, cumpliendo el mandato de Cristo: «Predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16, 16).

Si hojeamos el libro de los Hechos, podremos caer en la cuenta de la solicitud apostólica en la predicación de ese evangelio. Su actividad no conocerá otro cometido, ya desde el momento en que, tras haber recibido el Espiríritu Santo, Pedro anuncia, por primera vez, a Cristo en la plaza de Jerusalén, hasta su muerte. Lo proclamarán en las calles de la ciudad santa y en el templo, en las sinagogas, en las casas privadas, delante del sanedrín, de la corte de Félix y de Agripa, a las personas y a las familias aisladas. La *predicación* estará tan en el vértice de sus pensamientos, que la preferirán a todo, incluso a las cosas más queridas o sagradas. Cuando las obras de caridad les hagan correr el riesgo de reducir el tiempo precioso dedicado a la evangelización, no dudarán en confiárselas a otros: «No es razonable, dijeron, que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las mesas» (Hch 6, 2). De ello se ocuparon los diáconos, mientras los apóstoles se dedicaban a la oración y al *ministerio de la palabra* (*Ibíd.*, 4).

Para Pablo, predicar a Cristo es más fundamental que la administración de los sacramentos, incluso el bautismo, el sacramento de la regeneración. La *predicación*, según él, es de tan capital importancia que permite venga realizada incluso por fines menos nobles.

> «Hay quienes predican a Cristo por espíritu de envidia y competencia hacia mí; otros lo hacen con buena intención; unos por caridad, sabiendo que estoy puesto para la defensa del evangelio; otros por rivalidad predican a Cristo, no con sana intención, pensando añadir tribulación a mis cadenas. Pero ¿qué importa? De cualquier manera, sea hipócrita, sea sinceramente, con que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré» (Flp 1, 15-18).

teología paulina, y rango que en él tiene la caridad universal: Misiones Extranjeras (1964) 127-134.

El mismo apóstol deducirá de la predicación el criterio para juzgar de la preeminencia de los dones del Espíritu Santo concedidos a la comunidad de los fieles. Desea que gocen del don de lenguas, al que dan tanta importancia, pero aprecia aún más el de la profecía, que hace referencia al anuncio del evangelio (1 Cor 14, 5). El *deber de predicar* reviste tal gravedad para Pablo que obliga a quien lo ha recibido a no omitir nada en el esfuerzo de cumplirlo hasta el fondo, y a costa de cualquier sacrificio. Si quiere tener una conciencia tranquila, el apóstol ha de poder decir que no ha descuidado nada en el cumplimiento del encargo que se le confió. La víspera de partir para Jerusalén, cuando piensa en las persecuciones y en la muerte que quizá le esperan en la ciudad santa, permanece sereno, puesto que tiene conciencia de haber observado el deber más grave que Dios le impusiera: el de *predicar.* Dice a los presbíteros de Efeso:

> «No omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, instando a judíos y a griegos a la conversión a Dios, y a creer en Nuestro Señor Jesús» (Hch 20, 20-21).

Cuando marcha a Jerusalén, sin saber lo que allí le aguardaba, no tiene miedo de exponer la propia vida con tal de acabar «el ministerio, que recibió del Señor Jesús, de anunciar el evangelio de la gracia de Dios» (Hch 20, 24). En la prisión de Roma, a punto de comparecer ante el juez supremo para rendirle cuentas de la misión que le había confiado, experimenta el mismo sentimiento de tranquilidad: «El Señor me asistió y me dio fuerzas para que por mí fuese cumplida la *predicación,* y todas las naciones la oigan» (2 Tim 4, 17). Y a su discípulo predilecto Timoteo le expresa su última voluntad: «Predica la palabra» (2 Tim 4, 2).

Es posible que precisamente por esa predicación tenga que quedar sometida la Iglesia, y sus misioneros, a terribles y cruentas persecuciones. No importa. Siempre debe urgir la *necesidad de la predicación* y de la evangelización. La persecución parece como en cierto modo necesaria a la difusión del evangelio. Es una ley que se ha venido repitiendo a todo lo largo de la historia, pero la Iglesia no debe temer la persecución, ni la sentencia de los tribunales:

> «Os envío como ovejas en medio de lobos... Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. Seréis llevados a los gobernadores y reyes por mi causa, para dar testimonio ante ellos y ante los gentiles» (Mt 10, 16-18).

Un testimonio que muchas veces se ha transformado en un río de sangre.

La persecución misma, a la vez que obliga a los pregoneros de la

buena nueva a no permanecer en un lugar determinado, sino a caminar hasta los últimos confines del mundo, según el precepto del Maestro, manifiesta hasta qué punto el amor de Dios es capaz de transformar al hombre, de hacer de él un testigo de la presencia de Dios en ese mundo [52].

La *importancia* y la *necesidad* de la *predicación* estriban en su naturaleza de *vehículo de la fe,* sin la que es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6). El mandato que el apóstol ha recibido tiene por objeto someter a la obediencia de la fe a quienes lo escuchan (Rom 1, 5). Y la fe nace de la *predicación* (Rom 10, 17). Pablo lo subraya en un texto famoso de la carta a los Romanos. Para salvarse, afirma, hay que confesar y creer que Jesucristo es el Señor, muerto y resucitado (Rom 10, 13). Y continúa:

> «Pero ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de él? ¿Y cómo oirán si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán si no son enviados...? Por consiguiente, la fe es *por la predicación,* y la predicación por la palabra de Cristo» (Rom 10, 14-17).

La *predicación* es, por tanto, el *vehículo de la* fe, sirve de puente entre el hombre y Dios. Si la fe depende del conocimiento de la verdad (1 Tim 2, 4), ésta, a su vez, depende de la *predicación,* que es instrumento de la fe. La palabra de Dios, anunciada por los apóstoles y sus sucesores, es la que engendra la Iglesia, la sociedad de los creyentes.

En el orden actual de la providencia, en el que Dios ha querido que la fe proceda de la predicación, ésta ocupa un lugar análogo al de la fe en el proceso de la justificación, aunque en caso de necesidad pueda ser suplida por otros medios, que Dios conoce muy bien y aplica en casos determinados para la salvación de aquellos que deben salvarse, porque también es verdad que la predicación no puede llegar inmediatamente a todos los ángulos de la tierra. Y mientras llega, Dios se vale de otros medios, quizás a nosotros desconocidos, para llevar a la fe a los que se han de salvar. Por tanto, si la *predicación* es el *camino ordinario* para llegar a la fe, puede haber en los más remotos rincones del mundo personas de buena voluntad a las que llegará esa fe por otras vías, *extraordinarias* en relación con la predicación misma, *medio ordinario,* pero quizá *muy ordinarias* en esos casos, según la providencia del mismo Dios.

[52] Véase Domenico Grasso, S. J., *Necesidad del anuncio evangélico,* en *Perspectivas del decreto Ad gentes,* 89-97.

No obstante, y aunque la existencia de estos otros medios nos prueban que la salvación es accesible a todos los hombres de buena voluntad, pero nada hay que pueda dispensar a la Iglesia de su ministerio de la predicación, de la evangelización de todos los no-cristianos. Porque la *predicación,* ya lo hemos dicho, es el *medio ordinario* de la transmisión de la fe.

En la predicación del evangelio, el apóstol no sólo debe sentirse impulsado por un motivo de amor a Dios, sino también por el amor mismo que debe hacia los que han de recibir todavía el evangelio, y a los que, en todo caso, su salvación les resultará en extremo *difícil,* en medio de las muchas dificultades que ha de experimentar su vida en medio de un ambiente y de un mundo corrompido. Si la Iglesia, si los misioneros, fiados en la existencia de esos medios extraordinarios, de esas vías, quizás tan sólo conocidas de Dios, descuidase el deber de la predicación, pecaría ciertamente contra la caridad en relación con todas esas personas que desean salvarse. Porque, además de la fe, necesaria para la salvación, es voluntad positiva de Dios que todos los creyentes reciban también el bautismo y pasen a formar parte real de la institución que, como medio de salvación, nos ha dejado en este mundo, esto es, su Iglesia. Por eso, puede muy bien decir el decreto misional del Vaticano II que

> «es necesario que todos se conviertan a él, una vez sea conocido por la predicación del evangelio, y a él, y a la Iglesia, que es su cuerpo, se incorporen por el bautismo. Porque Cristo mismo, inculcando la necesidad de la fe y del bautismo con palabras expresas (Mc 16, 10; Jn 3, 5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que entran los hombres por la puerta del bautismo... Pues aunque el Señor puede conducir a los hombres que ignoran el evangelio inculpablemente por caminos que él sabe a la fe, sin la cual es imposible agradarle (Heb 11, 6), la Iglesia tiene el *deber* (1 Cor 9, 16), a la par que el *derecho* sagrado, de evangelizar; y, por tanto, la actividad misionera conserva íntegra hoy, como siempre, su eficacia y su necesidad.
>
> Por ella reúne y ordena indefectiblemente el Cuerpo Místico de Cristo sus energías para su propio crecimiento (Ef 4, 11-16). Para conseguir aquélla son impelidos los miembros de la Iglesia por la caridad con que aman a Dios, y por la que desean comunicar con todos los hombres en los bienes espirituales propios, tanto de la vida presente como de la venidera» (AG 7).

Resulta, pues, que la *predicación* del evangelio a los no-creyentes es *función esencial* de la Iglesia. La predicación es el *medio directo* de hacerles llegar el conocimiento de ese evangelio. No tiene otro sentido, y todo lo que hace se orienta a ese fin. La misión

civilizadora de la Iglesia, que algunos señalan entre los fines de las misiones, se explica, como *medio indirecto,* para la proposición del mismo evangelio. Y difundiendo en el mundo la caridad de Cristo, la Iglesia crea las premisas necesarias para la solución de los problemas, incluso sociales, que atosigan al mundo.

Podría preguntarse si existen algunos motivos que dispensen al misionero de su deber de predicación, para replegarse en otras actividades, de orden cultural o social solamente, como la enseñanza, la investigación científica, la organización de la asistencia social a los pueblos en vías de desarrollo, etc., Indudablemente que estas actividades tienen un valor que el misionero no puede dejar de valorar, pero cometería un error si las considerase como *fin en sí mismas,* o pensara que puede quedarse con conciencia tranquila al gastar todas sus fuerzas en organizarlas. Estas otras actividades y obras tienen sentido para el misionero tan sólo si se consideran como destinadas a preparar el anuncio del evangelio, o como prueba de la fecundidad y transformación que han de obrar en los hombres.

Ni las persecuciones mismas deberán paralizar al misionero en su empresa evangelizadora. En ese caso, no le resta al misionero sino seguir dando testimonio del evangelio que predica, incluso con el testimonio mayor de su misma sangre. Ya nos lo transmitieron los mismos apóstoles al defenderse ante el sanedrín: «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29). Aunque, naturalmente, tampoco debe faltar nunca la *prudencia,* que el mismo Cristo aconseja también a sus apóstoles: «Sed prudentes como las serpientes», que deberá juzgar en cada caso el modo mejor de actuar, o con predicación directa, o con medios indirectos, o tan sólo con la vida de testimonio. Lo que no puede abdicarse en modo alguno, como principio de acción, es la renuncia a la predicación, a la evangelización; «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» [53].

Queda, pues, muy clara la prioridad o primordialidad de la predicación en la actividad misionera. A ella alude el decreto *Ad gentes* con cantidad de textos escriturísticos que colecciona en su n. 13. Es necesario que todo hombre, y en nuestro caso el *pagano,*

[53] Véase Domenico Grasso, S. J., *Necesidad del anuncio evangélico,* en *Perspectivas del decreto Ad gentes,* 89-97; del mismo autor: *L'anunzzio della Salvezza.* Napoli 1965 (en francés, *L'annonce du salut.* Paris 1969); *Evangelizzazione, catechesi, omilia:* Gregorianum (1961) 242-268; *Il Kerygma e la predicazione:* Gregorianum (1960) 168-183, 328-342.

conozca el mensaje de salvación y se *convierta* a Dios, aceptando *voluntariamente* a ese Dios, pues no puede admitirse modo alguno de *coacción.*

La *conversión* es obra de la gracia y puede adelantarse o posponerse a las diversas etapas de la evangelización, cuando la gracia actúe en cada corazón de una u otra manera. Lo que, ciertamente, se propone con la predicación el misionero es el fenómeno de la conversión de todo hombre, aquí del pagano, al verdadero Dios.

No entramos en el desarrollo *psicológico* de la conversión, un hecho o factor eminentemente sobrenatural, en el que Dios y el alma entran en estrecho contacto. El apóstol puede ayudar, pero el que da la gracia es exclusivamente Dios [54].

Pablo va desarrollando en sus cartas toda una síntesis teológica de la conversión. Primero la *fe,* no tanto una consecuencia de la penitencia-conversión como su propio principio. Luego el *bautismo* y el hombre nuevo. Y finalmente un programa de vida, al que contribuyen la fe y el bautismo, a saber, la configuración de la muerte y resurrección del mismo Cristo.

En todo caso, el acto de fe ha de ser *totalmente libre.* «La Iglesia prohibe severamente que alguien sea coaccionado a abrazar la fe, o inducido, o atraído por medios inconvenientes; como también exige firmemente el derecho de que nadie sea disuadido de la fe con injustos ultrajes» (AG 13). Es *cada uno* el que tiene que volverse hacia Dios, sin presiones objetivas externas.

A lo mismo aludirá la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, que puede ser, por eso mismo, el mejor comentario a este párrafo del *Ad gentes* (DH 2, 4, 10).

«Ad amplexendam fidem catholicam nemo invitus cogatur», nos decía el antiguo Código de Derecho Canónico en su canon 1351: que no se obligue a ninguno a recibir contra su voluntad la fe católica. No puede haber violencia, o coacción ninguna, ni física ni moral.

Parece que algunos teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII se inclinaban más bien por una doctrina más rígida. Hay que considerarlos a la luz de los principios jurídicos vigentes entonces. No entramos en este problema jurídico de aquellos tiempos [55].

[54] Y. J. M. Congar, *La conversion. Etude théologique et psychologique:* Parole et Mission (1958) 201-213; Angel Santos, *Naturaleza de la conversión,* en el *Comentario al decreto Ad gentes,* 258-263.

[55] Véase en nuestro *Comentario al decreto Ad gentes,* 265-269.

9. La predicación kerigmática

Tampoco vayamos a creer que la predicación misionera concluye con la sola etapa de la primera predicación, o predicación *kerigmática*, esto es, con el *primer anuncio* de la persona de Cristo y de su mensaje salvador. Es un primer paso, evidentemente, pero al que han de seguir otros más, como el catecumenal, la catequesis pre-bautismal, etc., necesarios muchas veces para que la predicación kerigmática llegue a la obtención de su objeto. De ello habla también el decreto *Ad gentes:* de un catecumenado e iniciación cristiana (AG 14), de una proyección litúrgica y de los catecúmenos en relación con el pueblo de Dios [56].

Hay autores que quieren distinguir entre la predicación general y la predicación *propiamente kerigmática,* que traducen por *proclamación.* Esta última sería la más propiamente misionera, esto es, el *primer anuncio* del mensaje evangélico, que se dio en tiempos de los apóstoles que recibieron de Cristo ese mandato: *Id y proclamad;* y se da, en el correr de los tiempos, en sus sucesores, siempre que por primera vez anuncian el evangelio a los gentiles [57].

Un término que, de unos años a esta parte, ha comenzado a estar de moda, hasta el punto de que hay autores que quieren fundar en él una nueva tesis misionera. Ya antes de la segunda guerra mundial, habían comenzado a desarrollar el tema algunos autores austríacos y alemanes, hablando de una nueva *teología kerigmática,* como Jungmann, Hugo Rahner, Fr. Dander, Fr. Lakner, etc., aunque estudian el concepto de *kerigma* en un sentido *amplio,* como sinónimo casi del concepto de *predicación,* con una preocupación más pastoral que misionera.

No en ese sentido amplio, sino en el estricto de *primera* proposición del evangelio a los gentiles, es como debemos entenderlo aquí. Era el sentido en que lo estudiaba en su tesis doctoral de la Gregoriana el P. André Retif en 1948 [58].

Para estos autores, el término mismo de *misionología* podría

[56] (AG 14); Angel Santos, *Catecumenado e iniciación cristiana,* en *Comentario al decreto Ad gentes,* 269-281.

[57] Karl Müller, *Missions Theologie. Eine Einführung.* Berlin 1985; *Verkündigung des Evangeliums,* 129-131; André Seumois, *Evangélisation et Kerygme,* en *Théologie Missionnaire,* vol. II. Roma 1974, 139-154; Angel Santos, *La predicación kerygmática,* en *Teología bíblico-patrística de las Misiones.* Santander 1962, 114-117.

[58] A. Rétif, *La prédication kérygmatique dans les Actes des Apôtres.* Ideas que repetía en su obra *Foi au Christ et Mission.* Paris 1953, 186 p.

ceder su puesto al más ceñido de *kerigmática,* pues expresa más exactamente el *primer* contacto evangélico con los no cristianos para revelarles la fe en Cristo.

Su definición más completa podría ser: kerigma es la proclamación pública y solemne de la salvación por Cristo, hecha en nombre de Dios (si no por el mismo Dios) a los no cristianos, y acompañada de señales y poderes que engendran en las almas bien dispuestas a la fe la conversión y el retorno a Dios [59].

Se trata de una predicación que mira directamente, y exclusivamente, a los gentiles, con el fin de provocar en ellos la conversión, el paso del error a la verdad, del pecado a la gracia, de la gentilidad a la fe. Es lo que propiamente especificaría al misionero, su carácter de *predicador kerigmático.* Y a esta predicación kerigmática recurren los apóstoles como a función específicamente apostólica, con preferencia a cualquier otra ocupación: «No está bien que nosotros desatendamos el mensaje de Dios por servir a la mesa» (Hch 6, 2).

En el texto griego del Nuevo Testamento aparece hasta 65 veces el verbo *keryssein.* En el libro de los Hechos, 8 veces, aunque en este libro no aparecen los vocablos *kerys* (pregonero) y *kerygma* (pregón), y 4 veces más sus variantes. La traducción *latina* nos la han dado, unos como *predicación,* y otros como *proclamación. Proclamar* un acontecimiento que ha venido a cumplir las esperanzas alentadas por los profetas del Antiguo Testamento: el advenimiento, muerte y resurrección de Jesucristo.

Tanto el verbo *keryssein,* como el *martyrein* que utiliza Juan con el significado de *dar testimonio* o *testificar,* no sólo expresan ambos el testimonio, el testimonio de vida, sino también el de proclamación, testificación, como acción pletórica de actividad y confesión, de quien está dispuesto a llegar incluso hasta el *martirio.*

Proclamar este evangelio es la tarea propia del misionero. No está, ciertamente, en su mano el que sus oyentes acepten, o no, ese mensaje proclamado. Se trata de una decisión que *cada uno* debe adoptar ante Dios y ante su conciencia, y que el mismo Dios concede gratuitamente a cada individuo: el fenómeno de la *conversión* [60].

Para el conjunto de la obra misionera, no podemos contentarnos con la sola predicación kerigmática, que es, eso sí, la primera y esencial, sino que se necesita además toda la obra de la predicación

[59] Rétif, *Foi au Christ,* 81.

[60] Karl Müller, *Verkündigung,* 129-130.

general, la instrucción catequética, la organización eclesial, en toda la gama de la obra de la evangelización. Todo ello queda englobado en el término de *apostolado misionero.*

La predicación kerigmática tiene como objeto propio, mediante la gracia de Dios, la obra de la *conversión,* y primera conversión de los gentiles a Dios; la predicación catequética tiene como objeto la ulterior instrucción doctrinal de los ya convertidos, y la organización eclesial de todos ellos en el pueblo de Dios.

El cardenal Daniélou nos explica así lo que es el kerigma: el kerigma tiene como objeto propio el anuncio de un acontecimiento; es la proclamación de alguna cosa que llega. Esto distingue esencialmente al kerigma de la enseñanza ulterior de una doctrina teórica... El kerigma está en relación directa con el objeto mismo de la fe, que es la intervención de Dios en el mundo. Tiene, por tanto, el kerigma como objeto anunciar una intervención de Dios... La revelación que el kerigma anuncia se refiere al gesto de Dios hacia el hombre, hacia una irrupción de Dios en la humanidad. La actualidad del kerigma está, entendiéndolo bien, ante todo en la actualidad del acontecimiento salvífico mismo, el acontecimiento de la resurrección; pero es también, en último término, la actualidad del acontecimiento de la fe... Lo que se le pide precisamente al pagano es que crea, no ya sólo abstracta y teóricamente, en el acontecimiento de la resurrección, sino que crea, además, que este acontecimiento se realiza de nuevo en él por la fe en el misterio pascual y por la resurrección. Ha de creer que vive en un mundo en el que Dios continúa actuando..., que vive en plena historia santa [61].

El kerigma, pues, es un primer anuncio del gran acontecimiento de la venida, muerte y resurrección de Cristo, y por tanto una *primera etapa,* realmente misionera, de la evangelización. Luego ha de seguir una etapa *posterior* de *predicación catequética* y exposición general de todo el mensaje evangélico (de ahí el término de *evangelización*), hasta llegar a formar con los neófitos nuevas comunidades cristianas, tema del que trata el apartado siguiente del decreto, en su n. 15 y siguientes. En todo caso, queda claro que la predicación así considerada es la primordial tarea de toda evangelización [62].

[61] J. Daniélou, S. J., *Le Kerygme selon le Christianisme primitif,* en *L'Annonce de l'Evangile aujourd'hui.* Paris 1962, 78-83.

[62] Sobre todo el tema de la evangelización, véase: André Seumois, *L'évangélisation: moyen principal de la Mission,* en *Théologie missionnaire,* vol. II. Roma 1974, 138-161; C. H. Dodd (protestante), *The Apostolic Preaching and its Development.*

10. Formación de comunidades cristianas

«Cada día acrecentaba el Señor la comunidad con aquellos que debían salvarse» (Hch 2, 47). El llegar a ser creyente y constituir una comunidad son cosas que van inseparablemente unidas. Dios respeta o, mejor, ha conformado así al hombre para que viva *en comunidad.* Lo mismo pasa con la sociedad de la Iglesia. Lo recoge expresamente el decreto *Ad gentes:*

> «El Espíritu Santo, que llama a Cristo a todos los hombres por la siembra de su palabra y la predicación del evangelio, y suscita en los corazones el don de la fe, cuando engendra en el seno de las fuentes bautismales para una nueva vida a los creyentes en Cristo, los congrega en un único pueblo de Dios que es linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 Pe 2, 9). Los misioneros, por consiguiente, cooperadores de Dios (1 Cor 3, 9), suscitan tales comunidades de fieles que, caminando conforme a la vocación con que fueron llamados (Ef 4, 1), ejerciten las funciones que les han sido confiadas por Dios, sacerdotal, profética y real. De este modo, la comunidad cristiana se hace signo de la presencia de Dios en el mundo, porque ella, con el sacrificio eucarístico, continuamente se presenta con Cristo al Padre; alimentada diligentemente con la palabra de Dios, da testimonio de Cristo y, finalmente, camina en caridad, y se enciende en espíritu apostólico.
>
> La comunidad cristiana, por tanto, desde el comienzo debe ser formada de tal modo que, en cuanto sea posible, pueda ella misma atender a sus propias necesidades. Esta comunidad de fieles, dotada con las riquezas de la cultura de su propia nación, debe arraigar profundamente en el pueblo: florezcan familias imbuidas de espíritu evangélico, y ayúdeseles con escuelas apropiadas; constitúyanse asociaciones y grupos por los que el apostolado de los laicos pueda empapar a toda la sociedad de espíritu evangélico. Resplandezca, finalmente, la caridad entre los católicos de diversos ritos» (AG 15).

Toda esta doctrina del decreto *Ad gentes* hay que tomarla a la luz de la expuesta en la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, pueblo de Dios, que va formándose mediante la agregación de los catecúmenos a las nuevas comunidades cristianas (LG 9).

No hay comunidad sin ordenamiento de los servicios, sin determinadas funciones, sin propias «estructuras». Lo mismo ha de

London 1936, [2]1944, una de las primeras obras consagradas al estudio del kerigma; J. M. Feriasse, OMI, *La proclamation missionnaire de la Parole:* Spiritus (1964) n. 18, 18-31; W. Gardini, *Il primo annunzio del Vangelo:* Fede e Civiltà (1959) 321-328; Domenico Grasso, S. J., *Il Kerygma e la predicazione:* Gregorianum (1960) 168-183, 328-342; A. Seumois, *Témoignage kerygmatique,* en *Apostolat.* Roma 1961, 85-103; *El objeto del anuncio misionero:* Illuminare (1960) 85-90.

aplicarse a la comunidad de la Iglesia fundada por Jesucristo. Porque la Iglesia es en forma específica «pueblo de Dios», tanto en las comunidades antiguas como en las nacientes de los países de misión. Y pueblo de Dios son no solamente los *laicos,* como algunos podrían interpretar erróneamente según el vocablo griego *laos* (pueblo), sino todos los creyentes. Entramos así ya en el desarrollo de toda una *eclesiología nueva,* que no nos toca desarrollar aquí.

Y como toda comunidad cristiana debe tender a bastarse a sí misma, sin una dependencia permanente de otras comunidades cristianas (AG 9), dedúcese que debe formar sus propios cuadros estructurales dentro de su misma comunidad: ante todo, el *clero autóctono* o *nativo,* con una buena formación sacerdotal y misionológica, adaptada a tiempos y lugares, especializada en algunos, y de la que se pueda escoger con el tiempo su propia jerarquía. Luego formación de *catequistas* propios que puedan ayudar al sacerdote, en este caso también misionero dentro de su comunidad naciente, con respecto a otros elementos paganos que se puedan asimilar, en toda su función, misionera y apostólica, de una ininterrumpida expansión del cristianismo. Y promoción asimismo de la *vida religiosa activa* y *contemplativa,* todo dentro de, y procedente de, la propia comunidad, sin que se dejen de recibir otras valiosas ayudas de fuera, mientras se esté en período de formación propia. Así es como nacen unas verdaderas *comunidades autóctonas.*

Son todos éstos aspectos que recoge también el decreto *Ad gentes,* y cuya exposición más detallada se hará en otros campos de la misionología, como el derecho misional o la teología moral y pastoral misionera. No los tratamos más detalladamente aquí, remitiéndolo todo a esos correspondientes tratados. Lo va recogiendo el decreto en sus n. 15-18 [63].

11. Las Iglesias particulares

Capítulo 3 del decreto *Ad gentes.* En un esquema anterior formaba parte del capítulo 2, y pasó a formar el capítulo 3, aparte y propio, debidamente aumentado con las sugerencias de algunos padres conciliares. Las razones aducidas para ello eran de gran importancia y peso, dentro de la misma misionología, hasta venir a cambiar un tanto la concepción misma del *fin* propio de las misio-

[63] Angel Santos, S. J., *Formación de la comunidad cristiana,* en su *Comentario al decreto Ad gentes,* 281-360.

nes, que ahora se ponía más bien en la *implantación de las Iglesias particulares.*

Se las denominaba también *Iglesias jóvenes*, y al tener ya su propia jerarquía, podría considerarse como un *término*, en ellas, de la actividad misional, equiparadas, de hecho, a las Iglesias antiguas de derecho común. Pero era el caso que su situación, después de haber alcanzado su madurez como Iglesias, era harto distinta de las antiguas Iglesias de la cristiandad. Aquellas *jóvenes Iglesias*, constituidas ya plenamente en el orden jerárquico, no deberían, sin embargo, considerarse como *término* de la obra misional, sino como *comienzo* de una actividad propia misionera. De *misionadas* pasaban a *misioneras.*

Expliquémoslo un poco más. De su concepto *pasivo* de misión, hasta entonces *misionado*, pasaban a concepto *activo* de misión convirtiéndose ellas mismas en *misioneras*, con relación a sus connacionales o hermanos, que hubiera que ir agregando al Cuerpo Místico de Cristo o Iglesia universal. Ellas deberían trabajar ahora, con todos los medios a su alcance, para ir dando origen a nuevas *Iglesias como ellas. Ello indica un avance en la concepción de la* misionología misma; y precisamente por esta situación de *misioneras*, deberían seguir dependiendo de la Propaganda, el dicasterio romano de las misiones. Verdaderas *diócesis misioneras*, en el pleno sentido de esta expresión, pues ellas mismas quedaban como responsables directas de la obra misional en sus propios territorios, dando origen, con ese apostolado, a la fundación paulatina de nuevas Iglesias.

La redacción del texto preferiría el término de *Iglesias particulares* para el *encabezamiento* del capítulo, aunque en su desarrollo seguiría hablando de *Iglesias jóvenes (Ecclesiae novellae)*. Se había propuesto utilizar los términos de Iglesias *locales*, o incluso *diócesis*. Prevalecería el de *Iglesias particulares*, y el de *Iglesias jóvenes*, utilizado también en otros documentos conciliares. Aunque, de hecho, se trata de verdaderas *diócesis.*

Ello inducía, en el *régimen misional* de la Iglesia, un importante cambio de estructuras. El concepto de Iglesias particulares ya no respondía a la *organización vicarial* que venía utilizándose en el régimen administrativo-eclesiástico de las misiones. En adelante, apenas se hablará ya de *vicariatos* y de *prefecturas apostólicas* con sus correspondientes ordinarios, los *vicarios* y los *prefectos*, sino de *diócesis* y de *obispos residenciales*. Cambio de estructura que llevaría consigo también un cambio en la *legislación canónica misional.* Por lo demás, ya desde años antes había ido implantándose en los

países de misión la *jerarquía residencial*. El decreto *Ad gentes* venía ahora a «canonizar» esa práctica [64].

El decreto *Ad gentes* no habla ya de *vicariatos* ni de *prefecturas* (aunque de hecho siguen subsistiendo algunos, poco a poco elevados también a diócesis), sino de *Iglesias particulares*, a cuyo frente no están ya ni *vicarios* ni *prefectos apostólicos*, sino *obispos residenciales*. La praxis fue haciéndose común desde que en 1946 quedaba erigida la jerarquía residencial en China.

A ello contribuiría una doble razón: *histórica* y *teológica*. Desde el punto de vista *histórico*, no subsistían ya las razones políticas que en el siglo XVII aconsejaron la creación de los *vicarios apostólicos* como solución de emergencia ante las exigencias del Patronato portugués. Luego, otra razón de orden *teológico*, que consiste en que la obra de la misión debe ser llevada primordialmente por el obispo. En la antigüedad y en toda la Edad Media, siempre que se trataba de erigir una nueva misión, esto es, una nueva Iglesia *local*, se comenzaba por el nombramiento del obispo, que se encargaría de ir plantando las comunidades cristianas que habían de formar su *Iglesia local, ayudado, eso sí, por colaboradores misioneros*.

En nuestros tiempos estaba ocurriendo precisamente lo contrario, que el *último* en llegar era el obispo propio, el obispo residencial, que sólo se enviaba cuando esa nueva Iglesia *local* podía considerarse como ya instalada.

El contraste era manifiesto. Antaño, el *primer* misionero era el propio obispo, con sus colaboradores misioneros; en nuestros tiempos, era el *último* en llegar, pues el vicario (que normalmente tenía la categoría de obispo) no era por derecho propio, sino por *delegación vicarial*, el pastor de aquella cristiandad determinada. Una razón más para instituir en las misiones la *jerarquía residencial*, aunque por su carácter de Iglesias incipientes o *jóvenes*, y quizás *un tanto inmaduras*, sigan dependiendo del dicasterio romano de las misiones. No entramos en análisis de esta anomalía jurídica, que tratamos más extensamente en nuestro *Derecho Misional* o en nuestro *Comentario al decreto Ad gentes* [65].

[64] Sobre el régimen misional de *Vicarios* y *Prefectos apostólicos*, véase nuestro *Derecho Misional*. Santander 1962, 587, *Dirección periférica personal*, 269-300, con su correspondiente bibliografía. También nuestro *Comentario al decreto Ad gentes*, 363-373.

[65] Sobre las Iglesias particulares, puede verse: André Seumois, *L'implantation d'Eglises Particulières selon la Tradition*, en *Théologie Missionnaire*, vol. I. Roma 1973, 56-90; Id., *Les Eglises Particulières à implanter: point d'arrivée*, en *Théologie Missionnaire*, vol. II. Roma 1974, 16-57; Id., *L'implantation ecclésiale: Ibid.*, 58-87;

a) Carácter propio de las Iglesias jóvenes

Juan XXIII insistía en esta situación incipiente de las nuevas *Iglesias particulares* en plan de misión. Lo decía en la *Princeps pastorum:*

«Las Iglesias locales de los territorios de misión, como fundadas y establecidas con su propia jerarquía, continúan necesitando aún de la obra de los misioneros extranjeros, ya por la amplitud de sus territorios, ya por el número creciente de sus fieles y por la ingente multitud de todos los que están esperando la luz del evangelio. Aunque de ellos pudiera muy bien decirse que no son propiamente extranjeros, porque todo misionero católico, en el desempeño de su misión, se encuentra como en su casa propia, doquiera comienza a florecer el reino de Dios, y se encuentra en sus inicios» [66].

Así, pues, aunque sean diócesis jerárquicamente constituidas, son de verdadero *carácter misional.* Sus obispos *residenciales* quedan adscritos a la Propaganda Fide. Y como *residenciales* y *misioneros,* gozan cumulativamente de ambos derechos, el *común* y el *misionero.* Por su parte, el decreto nos da el criterio para juzgar del concepto de *implantación* de estas *Iglesias particulares:*

«La obra de la implantación de la Iglesia en un determinado grupo de hombres logra plenamente su cometido cuando la congregación de los fieles, integrada en la vida social y cultural del país, alcanza cierta estabilidad y firmeza, es decir, cuando cuenta ya con sus propios sacerdotes, religiosos y laicos nativos, aunque en número insuficiente, y está enriquecida con aquellos ministerios e instituciones que son necesarios para dirigir y dilatar la vida del pueblo de Dios bajo la guía del propio obispo. En estas jóvenes Iglesias, la vida del pueblo de Dios debe ir madurando en todos los campos de la vida cristiana, que debe ser renovada según las normas de este Concilio. Las congregaciones de fieles se hacen cada vez más conscientemente comunidades vivas de fe, de liturgia y de caridad; los laicos, por su labor civil y apostólica, se esfuerzan por establecer en la sociedad el orden de la caridad y de la justicia; los medios de comunicación social se emplean oportuna y prudentemente; las familias, por una vida verdaderamente cristiana, se convierten en semilleros del apostolado laical, y también de vocaciones sacerdotales y religiosas. La fe, finalmente, se enseña mediante una catequesis apropiada, se celebra en la liturgia, conforme al carácter del pueblo; y por una legislación canónica oportuna se introduce en las instituciones honestas y en las costumbres locales» (AG 19).

Henri de Lubac, S. J., *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle.* Paris 1971, 254 p.; Bonaventura Kloppenburg, OFM, *La Iglesia particular según el Concilio y Sínodo de 1974:* Medellín (1975) 181-206.

[66] *Princeps pastorum:* AAS (1959) 839-840.

El hecho de llamarse *Iglesias jóvenes* indica que no han llegado aún a su edad madura, que siguen en etapa de desarrollo y de progreso, que van caminando hacia una madurez plena como la que existe en las Iglesias *antiguas,* de honda raigambre cristiana. Las Iglesias jóvenes han de atender, primero a su *consolidación interna* y luego, sin olvidarlo jamás, y sin que sea una función de segundo orden, a una *dilatación externa,* hasta la total integración de todo su territorio en el Cuerpo Místico de Cristo, en su caso de la misma joven Iglesia.

También esta *segunda función,* que no tienen, de suyo, las *Iglesias antiguas* que, sin ayuda alguna de fuera, pueden vivir en todo su territorio una vida cristiana, y no tienen ya elementos paganos que integrar en sí mismas.

Una maduración que debiera ir alcanzándose conforme a unas sanas normas de *adaptación* o *inculturación,* que vaya integrando en sí misma las culturas y los valores sanos locales, según esas normas dictadas por los diversos documentos pontificios y conciliares. Una obra en la que deben actuar todos los elementos de la joven Iglesia: el obispo el primero, en su calidad de obispo propio residencial; luego todos sus colaboradores: sacerdotes misioneros, sean nativos o extranjeros; sus diversas asociaciones de apostolado, ya sean religiosos o religiosas, catequistas, etc., y todo su mundo seglar o laico. Todos deben ir madurando y estabilizando la Iglesia joven en el mundo social en que le toque vivir.

b) Su proyección universal

Pero no ha de encerrarse tampoco dentro de sus propios problemas, pues, aun como Iglesias jóvenes, o particulares, han de tener conjuntamente una proyección universal como partes integrantes de la Iglesia *una.* Dice el decreto conciliar:

> «Con todo, los obispos, a una con sus sacerdotes, penetrados cada vez más por el Espíritu de Cristo y de la Iglesia, procuren sentir y vivir al unísono con la Iglesia universal. Siga en pie la *estrecha comunión* de las Iglesias jóvenes con toda la Iglesia, cuyos elementos tradicionales deben ser asociados a la cultura propia, para aumentar la vida del Cuerpo Místico, en una mutua irradiación de energías. Cultívense, por tanto, los elementos teológicos, psicológicos y humanos que ayuden a fomentar este sentido de *comunión* con la Iglesia universal» (AG 19).

Dedúcese de esta situación que, por ser parte de la única Iglesia universal, deben las *Iglesias jóvenes,* lo mismo que ella, ser también *Iglesias misioneras.* Lo recoge el n. 20 del decreto:

«Como la Iglesia particular debe representar lo mejor posible a la Iglesia universal, conozca bien que *ha sido también enviada* a los no-cristianos que viven en la misma región, para que con el testimonio de la vida de cada uno de los fieles, y de toda la comunidad, sea señal que les muestre a Cristo» (AG 20).

Este n. 20 era totalmente nuevo en el texto último enmendado y se anexionó en el capítulo de las Iglesias particulares a petición de no pocos padres conciliares. A las sugerencias hechas por ellos, añadía la comisión de misiones, por su parte, algunas cosas relativas al deber de evangelización, que recae también sobre el clero local. En consecuencia, toda Iglesia joven no debe olvidar su carácter misionero. El mismo decreto va recogiendo los rasgos que deben caracterizar a las Iglesias jóvenes. Tan sólo los enumeramos, sin entrar en un ulterior desarrollo.

– Principio fundamental: hacer visible la Iglesia por el testimonio de vida.

– El testimonio de la palabra, cuyo primer responsable es el obispo.

– Deber misional de todo el clero.

– Deber misional de los religiosos y de los seglares.

– Cursos de renovación en las Iglesias particulares.

– Disciplina conciliar sobre el ministerio y vida sacerdotal.

– Otros ministerios particulares, a veces necesarios.

– Participación en las misiones de la Iglesia universal.

Sobre este último punto dice el decreto:

«Para que esta obra misional de la Iglesia particular pueda perfeccionarse, se requieren ministros idóneos, que deben ser oportunamente preparados de una forma apropiada a las condiciones de cada Iglesia. Como los hombres tienden cada vez más a agruparse en asociaciones, es de máximo interés que las Conferencias Episcopales establezcan normas comunes para entablar diálogo con estas asociaciones. Y si en algunas regiones existen grupos de hombres que no abrazan la fe católica porque no pueden acomodarse a la forma peculiar que tomó allí la Iglesia, se desea que se atienda de manera especial a tal situación, hasta que todos los cristianos puedan congregarse en una única comunidad. Cada obispo llame a su diócesis, o reciba con agrado, los misioneros que pueda tener preparados para ese fin la Sede Apostólica, y promueva eficazmente sus iniciativas. Para que este celo misionero florezca entre los nativos del país, es de sumo interés que las Iglesias jóvenes participen cuanto antes, activamente, en la misión universal de la Iglesia, enviando ellas mismas misioneros que anuncien el evangelio

por toda la tierra, aunque sufran escasez de clero. Pues la *comunión* con la Iglesia universal se consumará en alguna manera cuando ellas mismas participen activamente en el esfuerzo misional para con otros pueblos» (AG 20).

Ya en el n. 16 hablaba el decreto de una formación *misionológica* de su clero, del clero autóctono, nativo. Porque el espíritu *misional* debe entrar en la estructura misma de las Iglesias jóvenes, que deberán considerarse a sí mismas integradas en la Iglesia universal, con todas sus aspiraciones y obligaciones.

Acude el Concilio, como razón de hecho, a que de ese modo se excitará, y florecerá más, el celo misionero entre los nativos. Al mismo tiempo, es una advertencia a los Ordinarios mismos, que podrían alegar sus propias necesidades por un lado, y la escasez de su clero por otro. En este punto, también les alcanzaba a ellos lo que en la *Fidem donum* decía Pío XII, exhortando a los obispos de todo el mundo a una más activa colaboración misional:

«Pero nuestro pensamiento vuela también al mismo tiempo hacia nuestros hermanos en el episcopado que, llenos de angustia, ven con temor venir a menos, de día en día, los aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa, y que no pueden acudir a remediar las necesidades de las ovejuelas a ellos encomendadas. Nos hacemos partícipes de sus ansiedades y les exhortamos como san Pablo a los de Corinto: 'Que lo que a otros sirve de alivio, no sea para vosotros causa de aflicción, sino a todos por igual'» (2 Cor 8, 13).

A pesar de estar probadas por tal género de pobreza, no deben estas diócesis desentenderse de la voz que solicita suplicante la ayuda para las misiones lejanas. El óbolo de la viuda fue mostrado como ejemplo por el Señor; si una diócesis pobre ayuda a otra pobre también, no puede suceder de manera ninguna que se empobrezca más, ya que Dios no deja ganarse en generosidad [67].

La redacción del decreto añade una razón *teológica* más: «que la *comunión* con la Iglesia universal se consumará en alguna manera cuando ellas mismas participen activamente en el esfuerzo misional para con otros pueblos» [68].

En el n. 21 habla el decreto del *fomento del apostolado seglar* en las Iglesias jóvenes, cuyos miembros deben ser *patriotas* de verdad,

[67] *Fidei donum:* AAS (1957) 242-244.

[68] AG 20; R. Rosignol, *Vatican II and the missionary responsability of the particular Church:* Indian Theological Studies (1980) 34-46; J. Correia Alfonso, *The Missionary from Abroad and the Local Church:* Indian Ecles. Studies (1974) 259-280.

como pertenecientes a un pueblo determinado, pero verdaderos *testigos* de Cristo, como verdaderos cristianos, formando un laicado verdaderamente católico y militante.

c) El método de la inculturación

Finalmente, el n. 22 es también importantísimo por los principios que asienta para el desarrollo de todo apostolado misionero:

> «La semilla, que es la palabra de Dios, al germinar en la tierra buena regada con el rocío divino, absorbe el jugo de aquello, lo transforma y lo asimila para dar al fin mucho fruto. A semejanza de la economía de la encarnación, las Iglesias jóvenes, enraizadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de las naciones que fueron dadas a Cristo en herencia (Sal 2, 8), toman de las costumbres y tradiciones de sus pueblos, de su sabiduría y doctrina, de sus artes e instituciones, todos aquellos elementos que pueden contribuir a expresar la gloria del creador, a esclarecer la gracia del salvador, y a ordenar rectamente la vida cristiana» (AG 22).

Ya san Gregorio Magno decía en su tiempo, hablando de esta metodología misional: «In una fide non officit Sanctae Ecclesiae consuetudo diversa»: con tal de que haya unidad de fe, nada daña a la santa Iglesia que haya costumbres diversas [69]. Aquel gran papa lo refería a las costumbres *litúrgicas*, pero puede igualmente aplicarse a cualesquiera otras costumbres patrias o tradicionales, siempre que quede en pie esa unidad de fe. Aquí queda incluido el principio de la *adaptación* de que habla el Concilio, o de la *inculturación*, que se dice hoy, al que en diversos lugares hace referencia el decreto conciliar. El texto referido de san Gregorio Magno iba dirigido al obispo de Sevilla, san Leandro, el gran apóstol de los visigodos.

De modo poético lo induce el decreto conciliar, haciendo una comparación entre las Iglesias jóvenes y la semilla; lo mismo que ésta, también las Iglesias jóvenes deben dejarse crecer para que, *ab intrinseco*, desde dentro, vayan adaptándose al clima y al terreno [70].

[69] PL 77, 497.

[70] Sobre todo este tema, véase nuestra obra *Adaptación misionera*. Bilbao 1958, 617 p., por tanto anterior a la celebración del Concilio; Angel Santos, *Actividad misionera y culturas indígenas en el decreto Ad gentes*, en *Evangelizzazione e culture*. Roma 1976, vol. I, 25-57; J. Saldan, *Theological Inculturation as a Missiological Problem:* Indian Theogical Studies (1977) 333-348; Marcello Zago, *Tâches respectives de l'Eglise universelle et des Eglises particulières dans la rencontre de l'Evangile avec les cultures:* Kerygma (1977) n. 28, 31-47; Angel Santos. *El problema de la inculturación en China*, en *La misionología hoy*. Estella 1987, 382-413; Angel Santos, *El problema de la inculturación en la India: Ibíd.*, 414-482; J. M. R. Tillard, *L'universel et le local. Réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales:* Irénikon (1987) 483-494.

Penetrada de su misión universal, que Pablo condensa en el consejo o mandato de *hacerse todo a todos* (1 Cor 9, 22), la Iglesia practicó, en los tiempos de su más grande expansión misionera, este sistema de la adaptación o inculturación como un método primordial. Plantar la Iglesia, comenta en cierta ocasión el cardenal Costantini, significa llevar el grano de mostaza, sembrarlo, y enseguida dejarlo desarrollarse por sí mismo. No se trata de *transportar* un árbol adulto, y *transplantarlo* tal como es, no; un árbol adulto difícilmente prende y se aclimata, mientras que una simiente arraiga muy pronto, se desarrolla y se multiplica naturalmente, en armonía con las condiciones del terreno y del clima [71].

d) Sin sincretismos religiosos

Quizás más de uno pueda ver en estas normas de inculturación un peligro de verdadero *sincretismo religioso*, y han de tenerlo también muy en cuenta los misioneros cuando actúen en la práctica. El Concilio manda que se haga una reflexión teológica a la luz de la tradición de la Iglesia universal y del magisterio:

> «Así se verá con más claridad por qué caminos pueda llegar la fe a la inteligencia, habida cuenta de la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué manera puedan compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social, con las formas de conducta manifestadas en la revelación divina; con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder, se suprimirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo; la vida cristiana se acomodará a la índole y al carácter de cada cultura; las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada grupo humano iluminadas por el evangelio, serán asumidas en la unidad católica. Finalmente, las jóvenes Iglesias particulares, adornadas con sus tradiciones, tendrán su propio lugar en la comunión eclesiástica, permaneciendo íntegro el primado de la cátedra de Pedro, que preside a toda la asamblea de la caridad» (AG 22).

Habla, pues, el decreto conciliar de una *especie de sincretismo religioso* que se habrá de evitar en toda metología de inculturación. Unas reflexiones sobre este sincretismo.

El término de *sincretismo* fue utilizado frecuentemente en las publicaciones misioneras durante algunos años, y puede dársele muy distintas significaciones, entre ellas, y no tan rectamente, las

[71] C. Costantini, *Le direttive missionarie di S. S. Pio XII*, en *Va e annunzia il regno di Dio*, vol. I, 27 y 37.

de *asimilación* o *adaptación*. El uso complejo de este término es utilizado sobre todo en los ambientes *protestantes*, para los que no tiene tan sólo un significado específicamente religioso.

Muchos lo quieren considerar como un problema fenomenológico y teológico. *Fenomenológico*, en cuanto se lo enfoca en función concretamente de religiones y culturas; y *teológico*, en cuanto se lo enfoca a la luz de la última y única verdad de Cristo. Por tanto, el *sincretismo* no ha de concebirse, para estos medios, como un *conglomerado* de elementos religiosos de diferente origen, sino como una tentativa sistemática de combinar, unir y reconciliar elementos religiosos dispares, a veces antagónicos, en una nueva *síntesis*. Esta tentativa es intencional, a base de análisis y de reflexión. *Históricamente* considerado, el origen del término está, bajo no pocos aspectos, en consonancia con esta concepción. Lo que no ha de significar, sin embargo, que ésa sea la plena y comprehensiva significación del fenómeno *sincretismo* en todas sus formas.

Originariamente, *sincretismo* es un término *político*. Plutarco, en su tratado sobre el *amor fraterno*, cita el hecho, muy común por otro lado en todos los lugares y tiempos, de los habitantes de la isla de Creta, desunidos comúnmente en su vida interna, que constituían un frente unido contra el enemigo. Plutarco lo designaba con el nombre de *sincretismo*. El significado original es, pues, de unidad, nacida de una situación peligrosa sobre diversos motivos oportunistas, en este caso de los cretenses. Aunque es éste el único punto de la antigua literatura clásica en que ocurre el término. Plutarco dice expresamente que *sincretismo* significa la unión de los cretenses contra enemigos extranjeros; y añade aún: *sincretizar* es *synaspezein*, esto es, marchar contra un enemigo común.

La costumbre de derivar la palabra *sincretismo* de la palabra griega *synkerannumi*, que significa *mezclar*, es sin embargo históricamente errónea, y es una derivación construida sobre la corriente connotación de la palabra, como sucede con otras palabras, por ejemplo como *theocrasis*.

Durante el decurso de los tiempos fue aplicada la palabra *sincretismo* a otros campos distintos del de la política. En los círculos humanísticos del siglo XVI, por ejemplo, se utilizó para designar el esfuerzo de Bessarión para reconciliar a Platón con Aristóteles. Bessarión era el mediador entre la teología oriental y la occidental en el concilio unionístico de Florencia. Quería reconciliar a los dos grandes filósofos en un espíritu cristiano neo-platónico inicial, pues frecuentemente se le da el significado de combinar, a pesar de grandes diferencias de opinión, contra un adversario común.

Aunque en el uso humanista del término se relacionaba con situaciones pacíficas, durante un largo período siguió teniendo el significado de lucha y de unión oportunista; de establecer una temporal semejanza de unidad por razones prácticas.

En el siglo XVII, el término viene a hacerse muy común, sobre todo entre los teólogos. Los protestantes aplicaban el término de *sincretistas* a un grupo dirigido por el teólogo Calixto, que quería unificar, en un determinado número de artículos fundamentales, a las diversas sectas o tendencias luteranas. En este mismo siglo comenzó a tener ya una mezcla de elementos religiosos discordes y contrarios. Y en el siglo XIX se lo monopolizó casi la nueva *ciencia de las religiones,* dándosele ya, cada vez más, un significado propio, con la intensificación del estudio de la historia de las religiones.

Se aplicó sobre todo a la religión romana de los siglos IV al II, antes de Cristo, cuando en el imperio romano los distintos cultos y religiones del misterio, con los sistemas del gnosticismo y filosofía religiosa, dominaban en el campo de la religión. Los intelectuales de ese período no sólo estaban intelectualmente convencidos de que todos esos cultos y filosofías estaban unidos en una identidad fundamental de verdad y realidad religiosa, sino que tenían el concepto de esta identidad enraizado en su propio ser. En esta atmósfera sincretista, en la que todas las religiones y cultos, al menos en principio, eran reconocidas y se entremezclaban entre sí, apareció el *cristianismo.* Por eso, algunos autores, como Gunkel en su *Zum Religionsgeschichtliche Verständnis des N. Testam.* (1903), no dudaban en afirmar que también el cristianismo era una religión sincretista.

El ejemplo más colosal de sincretismo fue el *maniqueísmo,* y por eso lo miraba la Iglesia como a su mayor adversario y enemigo. La peculiaridad del maniqueísmo estaba en que Manes y sus sucesores desarrollaban las ideas dominantes y los impulsos de su sincretismo gnóstico con gran eficacia. Manes ideó una síntesis religiosa que no sólo restauraba, como él decía, el zoroastrismo (Manes era persa), el budismo y el cristianismo, a su prístina puridad, sino que revelaba su esencial únidad e identidad [72].

Pero, para la Iglesia, nada de *mezclar* distintas religiones sin discriminación. Ante todo, hay que preservar íntegro el depósito de la fe y de la moral cristiana. Lo dicho por san Gregorio Magno: «In una fide nihil officit Sanctae Ecclesiae consuetudo diversa».

[72] Hendrik Kramer, *Syncretism as a religious and a missionary Problem:* Internat. Rev. of Missions (1954) 253-273, aquí 253-258.

Bibliografía
sobre el decreto Ad gentes

Obras

Agirrebalzategi, Paulo, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*. Bilbao 1976, 364 p.

Alderson, Calvin, O. Carm., *Two Theories of Mission*. Lima 1974, 86 p.

Bockmühl, Klaus, *Was heisst heute Mission?* Brunnen 1974, 192 p.

Borda, Enrique, *Reflexiones sobre la teología de la misión en el XXV aniversario del decreto Ad Gentes*: Scripta Theolog. (1990) 843-864.

Bonifacio Burlazo, L., *Leadership and personality development of Filipino Major Seminarians through the process of inculturation in the Light of modern Teaching and Vatican Council II* (Tesis doctoral). Roma 1978, 207 p.

Conus, Georges, *L'Eglise d'Afrique au Concil Vatican II*. Inmensee 1975, 57 p.

Costas, Orlando E., *The Church and its Mission... A chattering critique from the third World*. Wheaton. Illin. 1974, 313 p.

Courtois, G., *La grande leçon de Vatican II. Esprit chrétien, esprit missionnaire*. Paris 1966.

Debruyne, Léon, *Le Païen? Le Salut? Question possée au Décret Ad Gentes, aux théologiens, aux missionnaires*. Louvain 1971, 142 p.

Dolesh, D. J., *Theology of Mission in Light of Church as Sacrament. The Problematic arising from Vatican. II*. Washington 1978, 331 p.

Fries, H.-Köster, F., *Warum Mission? Theologische Motive in der Missions-geschichte Neuzeit*. St. Ottilien 1984, 310 p.

Glazik, Joseph, *Zweites Vatikanische Konzil. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche*. Münster 1967, 148 p.

Gómez, Felipe, *Necesidad de la actividad misionera según el Concilio Vaticano II y la teología postconciliar*. Bilbao 1971, 65 p.

Kached, Fabiano, SVD., *As Missôes católicas. Pronunciamentos dos Papas desde Leâo XIII até Joâo Paolo II, e documentos do Vaticano II*. Petrópolis 1980, 325 p.

Kane, J. H., *Winds on change in the christian Mission*. Chicago 1973, 160 p.

Latourelle, E. (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)*. Assisi 1987.

Lubac, Henri de, *Per una teologia delle Missioni*. Milano 1975, 80 p.

Masson, Joseph, S. J., *La Missione continua. Inizia un epoca nuova nell'e-*

vangelizzazione del mondo. Punti fermi e prospettive. Bologna 1975, 359 p.

Masson, J., *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa.* Torino 1966, 560 p.

Metodio da Nembro, *L'attività missionaria nel decreto Ad Gentes.* Roma 1971, 152 p.

Monchanin, J., *Théologie et Spiritualité missionnaire.* Paris 1985, 214 p.

Müller, Karl, *Missions Theologie. Eine Einführung.* Berlin 1985, IX-207 p. (en inglés: *Mission Theology. An Introduction.* Bettetal 1987, 237 p.).

Nunnenmacher, Eugen, *Missionarisches Selbsverständnis nach dem Konzilsdekrets Ad Gentes, und nach persönliches Ausserugen Afrikamissionare* (Tesis doctoral). Roma 1984, XXXVI-396.

Phan Tan Thanh, G., O. P., *Il problema della religione e delle religioni nei dibattiti e documenti del Concilio Vaticano II* (Tesis doctoral). Roma 1982, 279 p.

Reghezza, G. B., *Il Concilio Vaticano II e il sistema pontificio della cooperazione missionaria.* Róma 1975, 40 p.

Santos Hernández, Angel, S. J., *Decreto Ad Gentes sobre la actividad misional de la Iglesia. Evolución conciliar del decreto. Texto y comentario.* Madrid 1966, 630 p.

Saraiva, Martins J., *Missione e cultura (A venti anni del Decreto Ad Gentes).* Roma 1986, 207 p.

Scalzotto, T., *La Sacra Congregazione per l'Evangelizazione dei Popoli nel decennio del Decreto Ad Gentes.* Roma 1975, 295 p.

Schütte, J., *L'activité missionnaire de l'Eglise.* Paris 1967, 446 p.

Sheridan, Michael, J., *The Theology of the Local Church in Vatican II* (Tesis doctoral). Roma 1980, VII-209 p.

Perspectivas del Decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera de la Iglesia. Bérriz 1967, 195 p.

Las misiones (decreto). Introducción de Antonio García. Madrid 1966, 138 p.

Estudios de misionología. A los diez años del decreto Ad Gentes. Burgos 1976, 191 p.

La misionología hoy. Estella-Buenos Aires 1987, 599 p.

Artículos

Aagaard, Anna María. *Katholik Missionsteologi fra Vatikanum til 1980:* Dands Teologisch Tidsskrift (1981) 81-98.

Altarejos, Antonio, *Inculturación, reflexión misionológica y doctrina conciliar,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 334-357.

Arize, Francis A., Card., *Prospects of evangelisation with reference to the*

areas of the non christian religions. Twenty Years after Vatican II: Bullet. Secretar. pro Non Christianis (1985) 111-140.

Barrionuevo, C., S. J., *The Spirit of Vatican II and Japanese Christians. A Survey:* Japan Missionary Bullet. (1976) 351-362.

Boland, André, *Die Entwîcklung des Schemes über die missionarische Tätigkeit der Kirche:* Priester und Mission (1966) 171-184 (en francés: *Evolution du Schème sur l'Activité missionnaire:* Eglise Vivante [1966] 21-36).

Bonivento, Agostino, *Dinamismo missionario della «communio» nel Vaticano II:* Euntes Docete (1976) 453-471.

Bovenmars, J., *Vatican II and the motivation of the Missionary Apostolate:* Teaching All Nations (1967) 313-318.

Bretcher, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar:* Lexikon für Theologie und Kirche, 1967, 9-125.

Brechter, *Konzil und Mission:* Die kathol. Missionen (1962) 143-149.

Bronk, Andrezej, *Zur Begriffsbestimmung von «Mission» im Dekret Ad Gentes des II Vatikanischen Konzils. Eine semiotische Analyse:* Verbum SVD (1978) 322-339.

Bueno Monreal, J. M., Card., *Criterios misionales del Concilio Vaticano II y doctrinas de Fray Bartolomé de Las Casas:* Communio (1976) 5-21.

Calvez, Jean Yves, S. J., *Vatican II il y a 20 ans:* Nouv. Rev. Théol. (1985) 174-186.

Capmany, José, Mons. *La Iglesia, sujeto de la misión,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 253-300.

Chenu, B., *Concile et Mission:* Parole et Mission (1963) 182-202.

Colombo, Domenico, *Commenti al Decreto conciliare sull'attività missionaria. Rasegna della Stampa:* Le Miss. Cattoliche (1966) 309-331.

Contrau, Neno M., *Laicado y Misiones a la luz del Vaticano II. El ser y el actuar apostólico y misionero seglar:* Communio (1976) 287-375.

Crespo Carracedo, M., *Laicado y Misiones a la luz del Vaticano II. El ser y el actuar apostólico y misionero seglar*: Communio (1976) 287-375.

Dalmais, Irénée Henri, *Les points forts du décret Ad Gentes:* Spiritus (1966) 157-166.

Domínguez, Olegario, *El amor «fontal» del Padre, origen de la Misión:* Perspectivas, Bérriz (1967) 35-56.

Eldarov, Giorgio, *The Decree on Missionary Activities:* Homiletic and Pastoral Rev. (1966) 487-492.

Eldarov, G., *«Ad Gentes». Il decreto sull'attività missionaria della Chiesa:* L'Asistente Ecclesiastico (1966) 282-294.

Fries, H., *El significado ecuménico del Vaticano II*: Diálogo Ecuménico (1990) 29-65.

Fulton Sheen, *Morticians at a conciliar Decree:* Worldmission (1966) 3-19.

Garaygordóbil, Víctor, Mons., *Las Misiones en el Concilio y repercusiones postconciliares:* Lumen (1986) 301-321.

García Extremeño, Claudio, *Naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia:* Studium (Alcobendas) (1990) 63-82.

García Suárez, Alfredo, *El carácter histórico-escatológico de la Iglesia en el Decreto Ad Gentes:* Scripta Theologica (1969) 57-118.

Gheddo, Piero, *Lo schema del decreto sulle Missioni al Concilio Ecumenico:* Le Miss. Cattoliche (1965) 384-397.

Gheddo, P., *La prima sessione del Concilio: aspetti missionari:* Le Miss. Cattol. (1963) 140-258.

Gherardini, Brünnero, *La Chiesa «salus mundi» nella prospettiva del Concilio Vaticano II:* Divinitas (1976) 54-96.

Glazik, J., *Das Konzilsdekret Ad Gentes:* Zeitschr. Miss. und Relig. (1966) 66-71.

Grasso, Domenico, *El testimonio en función de la Misión:* Perspectivas, Bérriz (1967) 99-108.

Grcco, J., *La Carte des Missions:* Etudes (1965) 257-262.

Greco, J., *Comentario al decreto Ad Gentes,* en *El único pueblo de Dios.* Madrid 1968, 385-508.

Guglielmetti Pierfilippo, M., S. J., *Dall'inculturazione alla transculturazzione. Rapporti tra evangelizzazione e cultura alla luce del Decreto conciliare Ad Gentes:* Rasegna di Teologia (1984) 211-226.

Henkel, Willi, OMI, *Bibliografia sul decreto De Activitate missionali Ecclesiae Ad Gentes (1975-1985):* Euntes Docete (1986) 263-274.

Henkel, W., *I principali commentari nel Decreto Ad Gentes,* en Scalzzoto, *o. c.* Roma 1975, 203-211.

Henkel, W., *Bibliografia sul Decreto de Activitate Missionali Ad Gentes,* en Scalzotto, *o. c.* Roma 1975, 214-232.

Hogg Richey, W., *Some Background considerations for Ad Gentes:* Intern. Rev. Miss. (1967) 281-290.

Hogg, R., *Vatican II's Ad Gentes. A Twenty-year retrospective:* Internat. Bullet. of Missionary Rechearch. (1985) 146-154.

Illanes, José Luis, *La misionología en el marco de la eclesiología,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 65-78.

Irigoyen, Jesús, *Nueva ordenación de la actividad misional y misionera de la Iglesia:* Perspectivas, Bérriz (1967) 167-190.

Izco José, A., *Ideas básicas sobre la misión y las misiones:* Misiones Extranjeras (1986) 433-455.

Izco, J. A., *Fundamentos y rasgos bíblicos de la misión cristiana,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 79-111.

Jacqueline, Bernard, *L'organisation de la cooperation missionnaire après le Concile Oecuménique Vaticanum II*: L'Année Canonique (1974) 125-140.

Janin, R., *Concepto teológico y concepto jurídico de misiones según el Decreto Ad Gentes del Concilio Vaticano II:* Misiones Extranjeras (1969) 135-142.

Kloppenburg, Bonaventura, OFM, *La Iglesia particular según el Concilio y Sínodo de 1974:* Medellín (1975) 181-206.

Kratz, Michael, *Changes in the understanding of Mision:* Theology Digest (1987) n. 1, 9-15.

Kunnunpuram, Kurian, *Inculturation in Vatican II:* Jeecadhara (1976) 283-292.

Lecuona, José, *El Decreto Ad Gentes, nuevas aportaciones:* Misiones Extranjeras (1967) 1-20.

Lecuona, J., *Valores permanentes y circunstancias del decreto Ad Gentes*: Perspectivas, Bérriz (1967) 19-34.

Liégé, Pierre André, *Au seuil de la nouvelle Mission (Ad Gentes):* Lumière et Vie (1966) n. 80, 59-74.

Lopetegui, León, *Agentes de la misión. Los misioneros:* Perspectivas, Bérriz (1967) 123-142.

López Gay, Jesús, *El Espíritu Santo y la Misión:* Perspectivas, Bérriz (1967) 57-76.

López Gay, J., *La reflexión conciliar: del Ad Gentes a la Evangelii nuntiandi,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 171-193.

Luca, Augusto, *Missione. Storia e dinamica della salvezza nel Concilio Vaticano II:* Gentes (1981) n. 9-10. 2-14.

Masson, Joseph, *Fonction missionnaire de l'Eglise. Réflexions sur le Décret Ad Gentes du Vatican II:* Nouv. Rev. Théolog. (1966) 358-375.

Masson, J., *Apports conciliaires à l'échelle de la Mission:* Bullet. U.M.Cl. Belgique (1964) 65-71.

Masson, J., *Problèmes missionnaires à l'échelle du Concile:* Bullet.U.M.Cl. Belgique (1963) 74-84.

Mc Veigh Malcolm, J., *Vatican II and Uppsala. A comparison or two missionary Documents:* Missiology (1974) 327-347.

Medina, Miguel Angel, *Proceso y elementos de la actividad misionera*, en *La misionología hoy.* Estella 1987, 221-252.

Metodio da Nembro, *Teologia missionaria nel decreto Ad Gentes:* Euntes Docete (1966) 140-160.

Metzler, G., *Bibliografía* (del Decreto Ad Gentes): Euntes Docete (1966) 272-291.

Mulder, Alph., *El Decreto ad Gentes: sus características:* Misiones Extranjeras (1966) 272-278.

Müller, Karl, SVD, *Missione tradita dopo il Concilio?*: Mondo e Missione (1985) 515-520.

Müller, J., *Mission und Eschatologie in Konzilsdekret Ad Gentes:* Zeitschr. Miss. und Religionsw. (1967) 98-105.

Neuner, J., *Konzil und Mission:* Die kathol. Missionen (1964) 111-116.

Pape, Carlos, *Reflexión sobre el esquema conciliar y decreto de la actividad misionera de la Iglesia:* Teología y Vida (1966) 67-81.

Paventi, Saverio, *El elemento territorial en el concepto de Misiones según el Decreto Ad Gentes del Concilio Vaticano II:* Misiones Extranjeras (1969) 121-134.

Paventi, S., *Le cheminement laborieux de notre Schema:* Rythmes du Monde (1967) 98-117.

Paventi, S., *Elaboración del esquema De activitate missionali Ecclesiae:* Misiones Extranjeras (1966) 241-265.

Paventi, S., *«Iter» dello schema De activitate missionali Ecclesiae:* Euntes Docete (1966) 98-116.

Pavese, F., *Vaticano II di fronte alle interrogative sulle Missioni,* en *Miscellan. Peregrini.* Bologna 1974, vol. II, 273-317.

Pelichy, Gilles de, *La portée oecuménique du Decret sur l'Activité missionnaire de l'Eglise*: Rythmes du Monde (1967) 88-97, y Euntes Docete (1966) 338-350.

Pham Tan Thang, Joseph, O. P., *Religion and Religions in the second Vatican Council:* Angelicum (1983) 109-121.

Pierson, Paul, *Roman Catholic Missions since Vatican II. An evangelical assesment:* Internat. Bullet. Missions Research (1985) 165-167.

Pirotte, J., *Evangélisation et Culture. Pour un renouveau de la missiologie historique:* Rev. Théol. Louvain (1986) 419-443.

Putz, J., *Missionary motivation according to Vatican II:* Clergy Monthly. Supplem (1967) 265-278.

Reuter, Amandus, OMI, *De novis rationibus iuris missionalis a Concilio Vaticano II indictis:* Euntes Docete (1975) 293-315.

Rossignol, A., *Vatican II and the missionary responsability of the particular Church:* Indian Theol. Studies (1980) n. 1, 34-46.

Santos, Angel, S. J., *El Vaticano II y las Misiones (Bibliografía):* Misiones Extranjeras (1966) 40-55.

Santos, Angel, *La misionología como ciencia teológica (sus orígenes),* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 33-64.

Schelbert, George, *Das missionsdekret der II Vatikan in Gesamtwerk des Konzils:* Neue Zeitschr.Missionsw. (1966) 241-259; (1967) 18-26; 104-114; 194-205.

Silanes, Nereo, *Trinidad y Misión en el Vaticano II:* Estudios Trinitarios (1981) 321-362.

Silanes, N., *Principios teológicos de la misión de la Iglesia,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 194-220.

Silva, Antonio, *Problemas no decreto das Missôes:* Brotéria (1967) I, 191-199.

Staffner, H., *Mission Methods according to Vatican II:* Indian Missiol. Rev. (1986) 229-241.

Stoffel, O., *Die innere Organisation der Missionsgesellschaften in CIC von 1983*: Neue Zeitschr. Miss. (1987) 291-312.

Tihon, Paul, S. J., *Des missions à la mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II*: Nouv. Rev. Théol. (1985) 520-536; 698-721.

Ting Pong Lee, Ignacio, *Mission in concilio Vaticano II* (Comentario al Decreto Ad Gentes): Commentar. pro Relig. et Mission. (1966) 276-299.

Urtarán, Félix, *Misión y Escatología:* Perspectivas, Bérriz (1967) 77-88.

Willeke, Bernard, *Neue Thesen und Trends in der katholische Missionstheologie seit dem zweiten Vatikanum:* Thuringa Francescana (1975) 121-133.

Wolanin, Adams, S. J., *Il concetto della missione nei decreti Ad Gentes e Apostolicam Actuositatem, e nella Evangelii Nuntiandi,* en *Prospettive di Missionologia oggi:* Documenta Missionalia (1982) 89-105.

Zago, Marcello, *Diálogo y Evangelización como anuncio:* Omnis Terra (1986) n. 163-164, 484-494.

Zago, M., *Come é cambiata la missione negli ultimi venti anni:* Mondo e Missione (1981) 511-535.

Fomento del espíritu ecuménico en las Iglesias jóvenes: Fides, 24-11-1971.

Il Dibattito conciliare sull'attività missionaria della Chiesa: Clero e Missioni (1965) 547-586.

El esquema de las Misiones en el Concilio Vaticano: El Siglo de las Misiones (1965) 27-32; 62-64.

Gli interventi dei Padri Conciliari nello schema delle Missioni: Le Missioni Cattoliche (1965) 398-405; 583-594.

Décret ad Gentes (Comentario): Messager (1966) 245-285.

Il Decreto conciliare sulla attività missionaria della Chiesa: Fede e Civiltà (1966) n. 2-3, 1-128.

Ad Gentes (Comentarios): Vivante Afrique (1967) n. 248, 1-56.

A bibliography on the Vatican Decree Ad Gentes: Omnis Terra (1977/1978) 46-50.

The Church in Asia after Vatican II: East Asian Pastoral Review, Manila (1985) 316-339.

L'Église Latinoaméricaine et la Mission Ad Gentes: Euntes Digest (1981) 482-492.

The Council and the Mission: Clergy Monthly. Miss. Supplem. (1963) 221-229.

Il Concilio Ecumenico e le Missioni: Le Miss. Cattol. (1962) 178-202.

7
Proyección misional de la *Evangelii nuntiandi*

1. Precisiones previas

Proyección *misional*, decimos, aplicando al término *misión* la acepción normal que ha venido teniendo en los últimos siglos, según explicábamos en nuestra obra de introducción misionera [1].

Conviene desde un principio hacer esta precisión, como si el término *misión* quedara ahora anulado por el nuevo de *evangelización*, tan utilizado y como «canonizado» ahora por Pablo VI en su exhortación *Evangelii nuntiandi.*

El término *misión* deberá seguir empleándose para designar la actividad específica de la Iglesia que tiende a ir extendiendo cada vez más las fronteras del cristianismo.

Evangelización es la función *general total* que Cristo encomendó a su Iglesia en toda la gama del apostolado. *Misión* es una parte de esa actividad total, limitada a la función de extender el mensaje evangélico, el reino de Dios, el cristianismo, más allá, como acabamos de decir, de sus propias fronteras, sin ceñirlo a límites *geográficos,* sino refiriéndolo a límites *cristianos.*

Toda actividad eclesial que tienda a llevar siempre más allá sus fronteras cristianas es *evangelización misional.* Toda actividad misional es evangelización, pero no toda evangelización es precisamente *misionera,* porque la evangelización total, como función esencial de la Iglesia, va mucho más allá, comprende otros muchos campos, además del de la función propiamente misional.

[1] Angel Santos, S. J., *El término misión,* en *Misionología. Problemas introductorios y ciencias auxiliares.* Santander 1961, 9-67.

Sería una error pensar que la *Evangelii nuntiandi* es una exhortación que *corrija* lo que queda dicho en el decreto conciliar *Ad gentes,* como si la nueva exhortación de Pablo VI, a diez años de distancia de aquel decreto, tratara de referirse *a sólo él.* No es cierto. Es una conmemoración, con notables aportaciones nuevas, de los diez años primeros después de la celebración del *Concilio ecuménico Vaticano II,* y de *todos sus documentos,* constituciones, decretos y declaraciones conciliares, y no sólo de sus aportaciones misionales, con miras a las novedades introducidas en el *mundo moderno,* en todo él, y no sólo en el *mundo misionero.*

La fecha de su promulgación es la del 8 de diciembre de 1975, diez años justamente después de la clausura del Concilio, cuya efemérides se quiere commemorar.

Precisamente el año anterior, 1974, había tenido lugar el *Sínodo de obispos* dedicado al tema general de la *evangelización.* Así se lo habían pedido expresamente no pocos obispos sinodales, para dar una mayor proyección a los temas tratados en aquella magna asamblea episcopal sinodal; y aprovechaba, además, la clausura del año santo, celebrado ese mismo año en toda la Iglesia, para hacerlo. Finalidad del documento: «Hacer a la Iglesia del siglo XX más apta todavía para anunciar el evangelio a la humanidad de este siglo» (n. 2). Sí a *toda* la humanidad, no tan sólo a la humanidad objeto propio de las misiones.

Prefiere el papa dejar consagrado aquí el término *evangelización,* en el sentido antes explicado:

> «Las condiciones de la sociedad nos obligan, por tanto, a revisar métodos, a buscar, por todos los medios, el modo de llevar al hombre moderno el mensaje cristiano, en el cual únicamente podrá hallar la respuesta a sus interrogantes, la fuerza para su empeño de solidaridad humana» (n. 3).
>
> «Y la fidelidad a un mensaje del que somos servidores, y a las personas a que hemos de transmitirlo intacto y vivo, es el eje central de la *evangelización*» (n. 4).

Queda, pues, muy claro que el papa no quiere referirse a la evangelización *misional* de modo específico, sino a *toda* la evangelización como *función total* de la Iglesia.

Tampoco vayamos a creer que las *Iglesias particulares,* de las que habla el decreto *Ad gentes,* quedan *excluidas* de esta *función total* de la Iglesia. También ellas quedan obligadas, como parte integrante de la misma Iglesia *una* de Cristo, a esta obra de la evangelización *total,* dentro de sus límites, y en su actuación con

los hombres, con todos los hombres con los que entren en contacto.

Pero les compete, además, siempre bajo la dirección de la Santa Sede, una función más privativa, muy privativa de ellas: ir extendiendo el mensaje de Cristo siempre más allá de sus propias fronteras *cristianas.* Es esta la función *misional* que compete a toda la Iglesia *una* como tal, y a las Iglesias de antigua raigambre cristiana, aunque en sus propios territorios no tengan ya nuevos elementos que agregar a su comunidad o Iglesia; les compete de modo muy particular a aquellas *Iglesias particulares,* o *jóvenes,* que acaban de alcanzar su propia madurez cristiana, aunque todavía incipiente, que sí tienen esos elementos que agregar a sus comunidades, y a Cristo, propiciando el origen y establecimiento de otras nuevas Iglesias jóvenes. Esa será su función *misional, en* y *bajo* la dirección correspondiente de los responsables de la *Iglesia una* y *universal.*

2. Contenido de la *Evangelii nuntiandi*

Tres fueron los acontecimientos que proporcionaron a Pablo VI la ocasión, y la materia, para la nueva exhortación apostólica:

– El *año santo,* al que la bula de proclamación, *Apostolorum limina,* proponía como uno de los temas principales, el de la *evangelización* con miras al futuro.

– El *décimo aniversario* de la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, y especialmente,

– La *Tercera Asamblea del Sínodo de Obispos* (1974), que se había ocupado también del tema central de la *evangelización.*

La exhortación apostólica va dividida en siete partes.

En la *primera* se estudia el *paso del Cristo evangelizador a una Iglesia evangelizadora,* cuya identidad se encuentra precisamente en esa tarea de *misión.*

En la *segunda, los elementos esenciales de la actividad evangelizadora,* que son analizados sin separarlos ni oponerlos. Se trata de una conversión personal y colectiva, en las distintas zonas huma-

nas, respetando su *mentalidad*. Comprende, a la vez, el testimonio de la vida de la fe y un anuncio explícito.

La parte *tercera* habla del *contenido de la evangelización*. Después de presentar la salvación en Jesucristo como centro del mensaje, que es sobre todo trascendente, conecta a aquélla con la liberación integral del hombre, mostrando los lazos recíprocos que hay entre ambas y avisando de toda posible reducción de la una a la otra. Se alude a la libertad religiosa (después de rechazar toda clase de violencia, y de animar a los hijos de la Iglesia a colaborar en la tarea de la liberación de los hombres), recordando a los cristianos o católicos que viven todavía hoy sofocados por una sistemática opresión.

En la parte *cuarta*, entre los *medios fundamentales* enumerados, destaca la necesidad de una predicación viva, especialmente por medio de homilías debidamente preparadas, los medios de comunicación social y el contacto entre personas, tantas veces decisivo. Muestra también la importancia, los límites y las riquezas de la piedad popular.

En la parte *quinta* se habla de los *destinatarios de la evangelización*, con atención especial a los creyentes de religiones no cristianas, y a los que la sociedad de consumo transforma en ateos prácticos (secularismo). Distingue dos clases de comunidades de base: unas simplemente tales, contestatarias por sistema, y otras eclesiales, cuyos aspectos positivos recoge.

En la parte *sexta* se afirma que cada acto evangelizador es un acto de la Iglesia. Está dedicada esta parte a los *agentes de la evangelización*. A todos éstos les hace ver la doble perspectiva de su obra: la de la Iglesia *universal* y la de la Iglesia *particular*. Se detiene en la importancia de los ministerios sin orden sagrado, concediendo especiales apartados a los jóvenes, a las familias y a los laicos.

Finalmente, la *séptima y última* parte la consagra a reflexionar sobre el *espíritu de la evangelización*. Insiste en el dinamismo que proporciona el Espíritu Santo, base del impulso misionero, cuya eficacia se acrecentará con la autenticidad (tan estimada por la juventud) y la santidad de los testigos, su amor por la verdad y el cuidado por conservar la unidad (esto último, signo privilegiado).

La exhortación termina con una llamada al fervor misionero para proponer el evangelio, no imponiéndolo, como hacen los defensores de otras doctrinas, con la convicción de que nada podrá apagar el impulso interior que anima a tantos evangelizadores, en

esta vigilia del tercer milenio del cristianismo, alumbrado por la estrella de una evangelización siempre renovada, la Santísima Virgen Inmaculada, Madre de Dios.

Efectivamente, como apuntábamos antes, tal contenido no es *exclusivamente* misional, sino *de orden general, total,* en que debe desarrollarse todo el apostolado eclesial [2].

3. El término «evangelización»

Es un término que cobra carta de ciudadanía en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, un documento pontificio que ha tenido una gran repercusión en la Iglesia posterior al Concilio Ecuménico, en parte por reflejar con exactitud las discusiones del Sínodo de obispos del año anterior, y en parte por su propio valor objetivo.

Aunque sea de *carácter general,* tiene una *conexión estrecha* con el *tema misionológico,* abriendo nuevos panoramas, afrontando problemas actuales y señalando el fin de una época de desorientación y de duda en el campo mismo de la misión.

Eran muchas las discusiones suscitadas en torno a esa obra de la *misión,* de *las misiones* más bien, de la Iglesia, incluso dentro del mundo mismo católico. Resultaba confuso para muchos lo que era y lo que quería decir el término *misiones.* Desde los que afirmaban que todas las religiones salvan, hasta los que aseguraban que la libertad de conciencia impedía el anuncio de otras creencias distintas a las tradicionales: una inmensa gama de opiniones diversas. «Las misiones están aquí entre nosotros mismos»; «evangelizar supone imponer culturas extrañas y colonizar»; «el cristianismo se encuentra ideologizado y contagia una civilización que no es la original de todos los pueblos». Tales eran las diferentes, algunas tan sólo, opiniones que se barajaban entre los no católicos, entre muchos cristianos, y mucho más entre los mismos paganos [3].

[2] Véase una traducción castellana en Ecclesia (1976) 14-25, 77-81 y 113-117, según el texto facilitado por la Políglota Vaticana y AAS (1976) 5-76.

[3] Eduardo Briancesco, *En torno a la Evangelii nuntiandi. Apuntes para una teología de la evangelización:* Teología (Buenos Aires) (1977) 101-134; Pier Giorgio Falciola, *L'Evangelizzazione nel pensiero di Paolo VI.* Roma 1980, 366 p.; A. Furioli, *A 10 anni della «Evangelii Nuntiandi»:* Euntes Docete (1985) 99-114.; W. J. Hollenweger, *Objetivos de la Evangelización:* Concilium n. 134 (1978) 52-61; Jesús López Gay, S. J., *La reflexión conciliar: del Ad Gentes a la Evangelii Nuntiandi,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 171-193; Giuseppe de Rosa, *Significato e contenuto di Evangelizzazione:* Civiltà Cattolica (1977) I, 321-336; G. de Rosa, *Nuova fase nell'azione missionaria della Chiesa:* Civiltà Cattolica (1979) IV. 111-120; M. J. Saraiva, *Dimensione pneumatologica dell'Evangelizzazione:* Euntes Docete (1979) 3-32; Patrick D. Souza, *Important Tasks of Evangelisation today:* Philippiniana

Entre los temas aportados y relacionados con el decreto *Ad gentes*, podrían recordarse algunos, como el nuevo concepto de evangelización, la relación entre evangelización y liberación o promoción humana, la Iglesia particular, la acción del Espíritu Santo en la obra de la evangelización... Temas todos ellos tocados ya por el decreto conciliar y explanados aquí con una mayor dimensión. Y más particularmente el valor de las religiones no-cristianas, ya esbozado también en el *Ad gentes* [4].

Desde la *Evangelii nuntiandi* queda ya bien puntualizado el concepto de *evangelización*, que si en tiempos anteriores se aplicaba más bien a la actividad *misional*, después de la exhortación pontificia ha adquirido ya un contexto más amplio y más general, aunque anteriormente se utilizaba más el verbo *evangelizar* que el sustantivo *evangelización*, que es relativamente nuevo.

El sustantivo comenzó a utilizarse en el siglo pasado, y por parte de los *protestantes*, algunas de cuyas confesiones llevan precisamente el apelativo de *evangélicos* [5].

Quizás uno de los primeros en utilizar el término con cierta amplitud fuera el protestante Al. Duff en 1854, en el congreso de Nueva York, cuando decía que el medio principal del divino mandato para la evangelización del mundo es la fiel enseñanza y predicación del evangelio puro. Y otro gran misionólogo protestante, John. R. Mott, lanzaba en 1888 la siguiente consigna: «La evangelización del mundo en esta generación».

Los católicos hablaban más bien de promulgación, de anuncio, de anunciación, de predicación de la fe, y otros términos similares. Recordemos que el dicasterio romano para la dirección de las misiones en la Iglesia, nacido en 1622, llevaba el nombre de *Propaganda Fide*, nombre que cambió por el actual de *Sda. Congregación*

Sacra (1980) n. 43, 14-26; *L'Annunzio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI.* Roma 1977; *Evangelii Nuntiandi.* Pont. Univers. Urbaniana, Roma 1977, XV-919 p.; *Esortazione Apostolica Evangelii Nuntiandi. Commento sotto l'aspecto teologico, ascetico e pastorale.* Sacra Congreg. per l'Evangelizzazione dei Popoli, Roma 1976; *Evangelii Nuntiandi. Kommentare und Perspektiven:* Neue Zeits. Miss. (1976) 241-341; *Evangélisation* (Documenta Missionalia, 9). Roma 1975.

[4] J. López Gay, *Del Ad Gentes a la Evangelii Nuntiandi,* en *La misionología hoy, o. c.,* 182.

[5] J. López Gay, *Evolución histórica del concepto de «evangelización»,* en *Evangélisation.* Roma 1975, 161-190; Domenico Grasso, S. J., *Evangelizzazione. Senso di un termine,* en *Evangélisation,* 38ss.; Jean Daniélou, S. J., *La misión de evangelización,* en *Iglesia y Secularización.* Madrid 1971, 50.

para la Evangelización de los Pueblos, o de Propaganda Fide, el 15 de agosto de 1967, con la constitución *Regimini Ecclesiae Universae.*

Años adelante, y entre los protestantes también, se apagaba en parte el término *evangelización,* para dejar paso a otro nuevo término, el de *evangelismo,* con una connotación un tanto carismática. Y recordemos que el Consejo Mundial de las Iglesias tenía, entre sus organismos, un departamento titulado de la *evangelización* [6].

Entre los católicos iba adoptándose cada vez más el término de *evangelizar,* en lugar de otras expresiones similares. Pero más el *verbo* que el *sustantivo.* En el Concilio Vaticano II se utilizó hasta 31 veces, y de ellas 21 en el *Ad gentes.* En este mismo decreto se induce una distinción entre *evangelización* y formación de la Iglesia, reservándose la evangelización para la *predicación kerigmática* o primera evangelización de los paganos.

Después de una primera euforia misionera tras el Concilio y el decreto, comenzaría un paulatino enfriamiento por la aparición en escena de nuevos problemas que venían a oscurecer el común concepto de misión y de misioneros, como hemos dicho antes. Se atacaba un exagerado *eclesiocentrismo* y un exagerado *expansionismo* de la misión, y se hacía referencia a cierta identificación entre *misión* y *colonialismo.* Se hablaba cada vez más de justicia, de paz, de promoción humana; y luego, del valor religioso de las mismas religiones paganas, o no-cristianas, y en consecuencia, una estrecha asociación entre la *misión* y el *diálogo* con ellas. Así iba apagándose poco a poco el entusiasmo por la misión, llegándose hasta resistirse a utilizar la propia palabra *misión.*

La *Evangelii nuntiandi* aclararía, o ampliaría más bien, algunos conceptos, haciendo ver que también el desarrollo, la justicia, la promoción humana y la liberación son mensaje bíblico auténtico,

[6] W. Bornemann, *Einführung in die evangelische Missionskunde im Ausschluss an die Basler Mission.* Tübingen-Leipzig 1902, VIII-340 p.; Heinrich Frich, *Die evangelische Mission: Ursprung, Geschichte, Ziel.* Bonn-Leipzig 1922, 448 p.; Justus van Heurn, *De Legatione evangelica ad Indos capessenda Admonitio.* Leiden 1618; Walter Holsten, *Das Evangelium und die Völker.* Berlin 1939, 166 p.; Konrad Mel, *Pharus missionis evangelicae,* 1701, 25 p.; Julius Richter, *Evangelische Missionslehre und Apologetik.* Leipzig [2]1927, 237 p.; Julius Richter, *Evangelische Missionskunde.* Leipzig 1927, 294 p.; Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre: Ein Missionstheoretischer Versuch,* vols. I-V. Gotha 1897, [2]1903; Joh.Joachim Zentgrav, *De obligatione Evangelicorum Ministrorum praedicandi Evangelium per terras infidelium,* 1699.

que afectan, por lo mismo, a la misión, a la misión general de la Iglesia sin duda, con su aplicación correspondiente al campo mismo de las misiones como tarea particular. Aun en las religiones no-cristianas hay ciertos elementos de salvación. Y si la salvación es propia de cada individuo, hay que llegar a ella no de modo individual, sino dentro del ambiente de una determinada cultura y de una comunidad concreta. Y se patrocinaba, dando ejemplo de ello, un pluralismo teológico y un diálogo interreligioso.

Con estas nuevas orientaciones, ¿iba a darse el jaque mate al vocablo y concepto tradicional de *misión*, sustituyéndolo por el más general de *evangelización?* No por cierto, pues la misma exhortación aceptaba y se apoyaba en el decreto conciliar, al que cita expresamente hasta 14 veces, y sigue utilizando acá y allá los términos de *misión, misiones* y *misioneros,* aunque no hay duda que *profundiza* mucho más en el concepto de *evangelización.*

Ya en la preparación del Sínodo de obispos para 1974 se había enviado un folleto a las Conferencias Episcopales (1973) sugiriendo que el término evangelización podía tener significados diversos:

– cualquier actividad con la que se transforma el mundo según el designio de Dios creador y redentor;

– la actividad sacerdotal, profética y real, con la que va edificándose la Iglesia según la intención de Cristo;

– más frecuentemente, la actividad por la que se proclama el evangelio, y se explica después, para suscitar la fe en los no-creyentes y alimentarla en los ya cristianos;

– finalmente, la actividad de *primer anuncio* del evangelio a los no-creyentes o paganos.

Teniendo tantas acepciones y aplicaciones, el solo término y concepto de *evangelización* se torna un tanto impreciso y ambiguo, pues todos esos significados pueden mezclarse entre sí, haciendo difícil distinguir sus correspondientes actividades. El documento pontificio se inclina más bien por el significado tercero, la actividad por la que se proclama el evangelio y se explica después para suscitar la fe entre los no-creyentes y alimentarla entre los ya cristianos. No enfoca, por lo mismo, el cuarto significado de *primera presentación del evangelio a los paganos,* que sería el primer inicio de las misiones. Se referiría más a la *misión general* de la Iglesia que a las *misiones* de la misma Iglesia.

Los padres sinodales de 1974 tomaban la evangelización en un sentido más amplio, sin preocuparse de darle una definición con-

creta. Para ellos, la evangelización se refería a *toda la misión* de la Iglesia, dirigida, eso sí, al anuncio del evangelio (de ahí la *Evangelii nuntiandi* del año siguiente), del que debe provenir la fe, que es el fundamento de los sacramentos y de toda la vida de la Iglesia [7].

Así, pues, la Iglesia posconciliar iría extendiendo cada vez más el significado y término de *evangelización,* para indicar en general *toda su misión.* Tendencia que se acentúa y concreta más en la *Evangelii nuntiandi.* De ahí que designe muchas veces con ese término los anteriores términos de *misión, actividad misionera* y *apostolado* [8].

4. Los conceptos de misión y de evangelización en la *Evangelii nuntiandi*

Ambos conceptos y términos los engloba en sí el de *evangelización.* Pero de suyo son *distintos,* porque si bien toda misión es evangelización, muy al contrario, toda evangelización no es precisamente misión, ya que la misión es un concepto más limitado, más restringido que el general de evangelización. Recordemos algunos pasajes del documento pontificio.

En la *primera parte* trata el punto *Del Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora* (n. 6-16). En la *segunda* quiere exponer *Qué es evangelizar* (n. 17-24), y dice:

> «En la acción evangelizadora de la Iglesia entran a formar parte, ciertamente, algunos elementos y aspectos que hay que tener presentes. Algunos revisten tal importancia que se tiene la tendencia a identificarlos simplemente con la evangelización. De ahí que se haya podido definir la evangelización en términos de *anuncio de Cristo* a aquellos que lo ignoran, de predicación, de catequesis, de bautismo y de administración de los otros sacramentos. Ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla, e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales. Estos elementos, insistentemente subrayados a lo largo del reciente sínodo, siguen siendo profundizados con frecuencia, en nuestros días, bajo la influencia del trabajo sinodal. Nos alegramos de que en el fondo sean situados

[7] Domenico Grasso, S. J., *Evangelizzazione. Senso di un termine,* en *Evangélisation.* Roma 1975, 38 ss. El P. Grasso había sido uno de los dos secretarios generales del sínodo.

[8] J. López Gay, *Del Ad Gentes... l. c.,* 183-184.

en la misma línea de los que nos ha transmitido el Concilio Vaticano II, sobre todo en *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* y *Ad gentes*» (n. 17).

Habla luego de una renovación de la comunidad (n. 18), de sectores diversos de esa comunidad (n. 19), de una evangelización de las culturas (n. 20), de la competencia primordial del testimonio (n. 21), de la necesidad de un anuncio explícito (n. 22), de una adhesión vital y comunitaria (n. 23) y de un impulso nuevo al apostolado (n. 24)

En el n. 22 dice:

> «No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios. La historia de la Iglesia, a partir del discurso de Pedro en la mañana de pentecostés, se entremezcla y se confunde con la historia de este anuncio... Este anuncio –kerigma, predicación o catequesis– adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo, no pasa de ser un aspecto» (n. 22).

Y en el n. 24:

> «Al terminar estas consideraciones sobre el sentido de la evangelización, se debe formular una última observación, que creemos esclarecedora para las reflexiones siguientes. La evangelización –hemos dicho– es un paso complejo, con elementos variados: de renovación de la humanidad, testimonio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad, son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre a cada uno de ellos integrado con los otros. El mérito del reciente sínodo ha sido el habernos invitado constantemente a componer estos elementos, más bien que a oponerlos entre sí, para tener la plena comprensión de la actividad evangelizadora de la Iglesia. Es esta visión global lo que queremos ahora exponer, examinando el contenido de la evangelización, los medios de evangelizar, precisando a quién se dirige el anuncio evangélico y quién tiene hoy el encargo de hacerlo» (n. 24).

En consecuencia, la evangelización, o misión de la Iglesia, es todo un proceso que incluye desde el primer testimonio que prepara el anuncio hasta la formación de una comunidad y las nuevas iniciativas evangelizadoras. Pero siempre quedará como elemento esencial, y el primero generalmente, el testimonio de Cristo, cuyo anuncio es esencial en la evangelización o misión de la Iglesia (n. 22).

Así, pues, el término *evangelización* es mucho más rico en la

Evangelii nuntiandi que en el decreto *Ad gentes.* No deben confundirse o identificarse los conceptos de *misión* en el *Ad gentes* y de *evangelización* en la *Evangelü nuntiandi.* El *primer anuncio* sólo adquiere todo su sentido cuando es escuchado, aceptado, asimilado, y luego manifestado en la recepción de los sacramentos y en la vida eclesial cristiana. Primero *se transforma* el hombre, sobre todo su corazón, por medio de la conversión a Dios: un verdadero cambio interior, aun dentro de su propia cultura (n. 20). Luego *se transmite* su mensaje entero; no se puede inventar una doctrina, ni construir ideologías personales, sino la doctrina revelada y fielmente transmitida, tal y como la ha recibido y la interpreta la Iglesia (n. 15). Tal será el *eje central* de toda evangelización (n. 4 y 15).

Algunas veces, donde el *Ad gentes* se vale de la palabra *misión,* la *Evangelii nuntiandi* la sustituye por la de *evangelización.* Decía el *Ad gentes:* «La Iglesia es *misionera* por su naturaleza» (AG 2). «*Evangelizar* constituye la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. La Iglesia existe para *evangelizar*» (n. 14). Dedúcese, pues, que toda la Iglesia es esencialmente *evangelizadora,* como el *Ad gentes* decía que toda la Iglesia es esencialmente *misionera.*

Sin embargo, en esta función de evangelización hay que realizar diferentes tareas evangelizadoras. Y esta diversidad de servicios en la unidad de una misma misión constituye la riqueza y la belleza de la evangelización (n. 66). En consecuencia, toda la Iglesia es *misionero-evangelizadora,* no sólo por su unión con Cristo, sino porque toda ella está obligada por el mandato explícito del mismo Cristo (n. 59).

La *parte tercera* expone el *Contenido de la evangelización* (n. 25-39), su contenido esencial y sus elementos secundarios (n. 25). Un testimonio al amor del Padre (n. 26), la salvación en Jesucristo (n. 27), bajo el signo de la esperanza (n. 28); un mensaje que afecta a toda la vida (n. 29), un mensaje de liberación (n. 30), en conexión necesaria con la promoción humana (n. 31), sin reducciones ni ambigüedades (n. 32); una liberación evangélica (n. 33), centrada en el reino de Dios (n. 34) y en una visión evangélica del hombre (n. 35), que exige una necesaria conversión (n. 36), con exclusión de toda violencia (n. 37); tal es la contribución específica de la Iglesia (n. 38), que debe respetar la libertad religiosa (n. 39).

Evidentemente, todos estos elementos del contenido de la exhortación, que ha de tener en cuenta la evangelización amplia, y total, de toda la Iglesia, alcanzan tanto a la primera evangelización kerigmática, o primer anuncio del reino de Dios, como al modo de

actuar luego de las Iglesias particulares (misioneras) que hayan llegado a constituirse. Una vez más, la *evangelización* de la *Evangelii nuntiandi* es *más amplia* que la *misión* del *Ad gentes*, al menos en sus primeros estadios de evangelización.

La *cuarta parte* se refiere a los *medios de evangelización* (n. 40-48), que sintetiza en estos concretos: el testimonio de vida (n. 41), una predicación viva (n. 42), la liturgia de la palabra (n. 43), la catequesis (n. 44), la utilización de los medios de comunicación social (n. 45), un contacto personal indispensable (n. 46), la función sacramental (n. 47), y la piedad popular (n. 48).

Medios, todos ellos, que deben tener plena aplicación en las Iglesias *antiguas* y en las Iglesias *jóvenes de misión*, dentro de las posibilidades de cada una, porque todas son la única Iglesia universal de Cristo.

La *quinta parte* trata de los *destinatarios de la evangelización* (n. 49-58), que universaliza más que el decreto *Ad gentes*, pues tiene como *destinatarios* a *todos* los hombres. Por el destino universal de la Iglesia (n. 49), sin mirar a posibles obstáculos que se opongan a su acción (n. 50), ante todo el primer anuncio a los que están lejos, a los que no conocen a Cristo, que son los paganos todos, los no-cristianos (n. 51); el mundo descristianizado con el que ha de convivir la misma Iglesia (n. 52), teniendo siempre en cuenta el valor positivo que de hecho existe en muchas religiones no-cristianas (n. 53); los mismos fieles que necesitan siempre una ayuda para mantenerse en la fe recibida (n. 54); el secularismo ateo (n. 55), los no practicantes (n. 56), las muchedumbres todas del mundo (n. 57), las comunidades de base que deben apoyarse y sustentarse (n. 58).

Una vez más aparece también, en esta parte, una *amplitud mayor* de toda la evangelización con respecto a la evangelización misional del *Ad gentes*.

La *parte sexta* se dedica a los *agentes de la evangelización* (n. 59-73). Ante todo, la misma Iglesia, que es esencialmente misionera (n. 59), mediante un acto, no particular o individual, sino eclesial (n. 60), siempre bajo la perspectiva de la Iglesia universal (n. 61), con una verdadera apertura en su actividad (n. 64), pero a pesar de ella, manteniendo siempre inalterable el depósito de la fe (n. 65), con diferentes tareas evangelizadoras, según los destinatarios y los tiempos (n. 66). Y como responsables directos, primero el sumo pontífice como sucesor de Pedro (n. 67); luego los obispos y

sacerdotes, sus más directos colaboradores (n. 68), y los religiosos (n. 69), y aun los seglares todos, como miembros de un mismo Cuerpo Místico que es la Iglesia (n. 70). También las familias (n. 71), y los jóvenes (n. 72). Cada uno según los diferenciados ministerios de la Iglesia (n. 73). Puntos, muchos de ellos, también directamente tocados en el decreto *Ad gentes.*

La *parte séptima y última* de la exhortación pontificia se consagra al *espíritu que debe informar esta actividad de evangelización* (n. 74-82), ante todo bajo el aliento del Espíritu Santo, que en esta exhortación amplía lo ya dicho en el *Ad gentes* (n. 75), como testigos auténticos de esa evangelización (n. 76), sin descuidar la búsqueda de la unidad entre los cristianos divididos, con espíritu verdaderamente ecuménico (n. 77), como semillas de la verdad, de toda la verdad (n. 78), animados siempre por el amor de Dios a los demás (n. 79), y con el fervor que tienen los mismos santos (n. 80).

Termina la exhortación con un *recuerdo-consigna* del año santo que se había celebrado en toda la Iglesia aquel año 1975, y con un recurso a María, como estrella de toda evangelización (n. 81-82).

Un documento amplio, exhaustivo, sobre el *tema general* de la *evangelización* en la Iglesia, que ha tenido, sin duda, la mayor repercusión en la Iglesia posconciliar.

Algunos autores lo han calificado como *necesario* para subsanar lagunas del decreto *Ad gentes*, elaborado, según ellos, con demasiada premura. Ya hemos dicho que no es así, pues esta exhortación tiene una proyección *general* a toda la Iglesia, que el *Ad gentes* no tenía. Y como la Iglesia misionera es también Iglesia, es muy natural que quede incluida también en la exhortación pontificia que, como posterior, y a la luz de la experiencia y de cambios operados en la sociedad, completa, aunque mantiene, algunos de los puntos tratados, o al menos esbozados, en el documento conciliar sobre las misiones.

5. Aportaciones nuevas de la *Evangelii nuntiandi*

Marcó, indudablemente, acentos nuevos, y muy valiosos, y despertó, por ello mismo, las mayores simpatías. Con mayor claridad que el concilio ecuménico general (no tan sólo su aspecto misional), acentuó lo necesaria que era la colaboración de todos, incluso los más jóvenes, en la obra de la evangelización general; estudió los temas del desarrollo, de la paz, de la libertad y la

liberación como incluidos en el mensaje bíblico, y que es necesario resolver en muchas partes del mundo como obra de toda la Iglesia, sin excluir, claro está, la Iglesia *misional.* Repitió lo que ya el *Ad gentes* había dicho sobre las religiones no-cristianas, en las que también se detectan elementos de salvación. Acentuó asimismo que, aun en la misión, se trata no tanto del individuo que debe entrar en contacto con Dios, sino de la colectividad toda de los individuos, dentro de su propio ambiente de cultura, aun religiosa, en una comunidad determinada, concreta; y en cuanto a la evangelización general, no ha de limitarse a los llamados territorios de misión históricos, como Asia o Africa, por ejemplo, sino a todos los demás de Europa y de América donde han vuelto a producirse situaciones semejantes a las de los territorios de misión, no precisamente por su situación de paganos, sino de ateos o de cristianos descristianizados. Finalmente, un pluralismo teológico bien ordenado, y un fraterno diálogo amistoso e interreligioso [9].

Aportaciones *nuevas,* en el sentido de que a veces se amplía el tema ya tratado o esbozado en el *Ad gentes,* o que son *realmente nuevas* algunas que no llegó a abordar el decreto misionero conciliar. Por ambas razones tiene la *Evangelii nuntiandi* un nuevo significado en el apostolado global de la Iglesia.

Por de pronto, la Iglesia es *una, única* y universal, pero ha de encarnarse en las llamadas *Iglesias particulares,* sean *antiguas,* sean *jóvenes,* de que habla el decreto conciliar, y que van surgiendo merced a una recta organización administrativa eclesiástica, necesaria a la Iglesia, como es necesaria a toda sociedad humana para que pueda desenvolverse y crecer.

Pero en nuestro caso, estas *Iglesias jóvenes* están constituidas de tal o cual porción de la humanidad concreta, con su propia lengua, su herencia cultural y religiosa, su propia visión y enfoque del mundo, su pasado histórico propio, su substrato determinado humano. La apertura a las riquezas de la Iglesia particular responde a una sensibilidad especial del hombre contemporáneo (n. 62).

Queda aquí definitivamente zanjado el que años atrás era un verdadero problema en la vida jurídica de la Iglesia, el de la *Iglesia particular.* Hemos hablado anteriormente de ello. Pablo VI acepta el reto de aquellas discusiones y canoniza el decreto misionero que había dado su doctrina recta sobre tales Iglesias. Dice la exhortación:

[9] Karl Müller, *Evangelii Nuntiandi,* en *Missions Theologie.* Berlin 1985, 37-38.

«Guardémonos bien de concebir la Iglesia universal como la suma o, si se puede decir, la federación, más o menos anómala, de Iglesias particulares esencialmente diversas. En el pensamiento del Señor es la Iglesia, *universal* por vocación y por misión, la que, echando raíces en la variedad de terrenos culturales, sociales, humanos, toma, en cada parte del mundo, aspectos, expresiones externas diversas. Por lo mismo, una Iglesia particular que se desgajara voluntariamente de la Iglesia universal perdería su referencia al designio de Dios y se empobrecería en su dimensión eclesial. Pero, por otra parte, la Iglesia, difundida por todo el orbe, se convertiría en una abstracción si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares. Sólo una atención permanente a los dos polos de la Iglesia nos permitirá percibir la riqueza de esta relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares» (n. 62).

Pero, atención a un *posible peligro:*

«Por otra parte, como demuestra la historia de la Iglesia, cada vez que tal o cual Iglesia particular, a veces con las mejores intenciones, con argumentos teológicos, sociológicos, políticos o pastorales, o también con el deseo de una cierta libertad de movimiento o de acción, se ha desgajado de la Iglesia universal y de su centro viviente y visible, muy difícilmente ha escapado –si es que lo ha logrado– a dos peligros igualmente graves: peligro, por una parte, de aislamiento esterilizador, y también, a corto plazo, de desmoronamiento, separándose de ella las células, igual que ella se ha separado del núcleo central; y por otra parte, peligro de perder su libertad, cuando, desgajada del centro y de las otras Iglesias que le comunicaban fuerza y energía, se encuentra abandonada, quedando sola frente a las fuerzas más diversas de servilismo y explotación» (n. 64).

La existencia de las Iglesias particulares enriquece a la misma Iglesia y responde a las aspiraciones de los pueblos que buscan su propia fisionomía. Como *medios,* presenta la exhortación el tema delicado de la llamada «tradición antropológica y cultural» (n. 63). Se trata de un *trasvase,* en los signos y símbolos de esos pueblos, formulaciones teológicas, expresiones litúrgicas, estructuras eclesiales secundarias: lo que hoy llamamos metodología de la *inculturación,* de la que también habla el *Ad gentes.* Pero hay que proceder con seriedad y discreción, sin traicionar la verdad del mensaje, que debe permanecer íntegro, sin destruir la *unidad* de la Iglesia ni sacrificar su realidad universal (n. 63-65).

Comparando esta exposición con la del decreto *Ad gentes,* podemos ver que, siguiendo la misma línea, tiene grandes avances respecto a ella. Con valentía se apuntaban temas nuevos y se proponían soluciones concretas, señalando, al mismo tiempo, la vía a seguir en el futuro. Sólo queda que vaya llevándose a la práctica.

Hay otras *novedades* que el decreto *Ad gentes* no abordó, y que se refieren más bien a la *Iglesia universal,* pero con su aplicación alícuota en las Iglesias misioneras. En efecto, el *Ad gentes* no se planteó el problema de las relaciones entre la misión de la Iglesia y el progreso o promoción humana, entre la historia de la salvación y la historia del mundo. Son problemas que han surgido después. Hasta 1970, se hablaba de «progreso, desarrollo», etc., dentro del contexto de la misión de la Iglesia. A partir de ese año, algunos teólogos y misionólogos van abandonando esos términos como demasiado conectados con el concepto de *paternalismo,* y se van inclinando por el concepto y término de *liberación* [10].

En el n. 12 del *Ad gentes* hay algunas indicaciones nada más, pero se reafirma que los misioneros

> «no pretenden el progreso y la prosperidad *meramente material* de los hombres, sino que quieren promover su dignidad y unión fraterna, enseñando las verdades religiosas y morales que Cristo esclareció con su luz, y de este modo preparar gradualmente un acceso más amplio hacia Dios».

Con todo, deben preocuparse del bien *material* de sus neófitos, aunque la *prioridad* de su acción misionera deba ser primordialmente *de orden espiritual,* con un afecto particular a los más necesitados y a los más pobres.

El sínodo de 1971 trató de la *justicia en el mundo,* y en la discusión aparecían indistintamente los términos de justicia, promoción humana, liberación..., llegando a presentar la justicia y transformación del mundo como «parte integrante de la predicación del evangelio».

En el sínodo de 1974, de donde tomaría su origen la *Evangelii nuntiandi,* se discutió ya ampliamente el tema de las relaciones entre *evangelización* y *promoción humana,* más en concreto el de *liberación,* que iba ganando terreno en no pocos autores. En los documentos pontificios se ha hablado incluso de la integración *constitucional* de la liberación en la misión de la Iglesia. En el desarrollo del sínodo se habla ya de liberación y desarrollo, no como parte *constitutiva,* sino sólo *integrante* e inseparable de la evangelización. Se vislumbraban ya las recias controversias sobre la *Teología de la liberación.*

La parte tercera de la *Evangelii nuntiandi* examina detenidamente, y con gran precisión teológica, toda esta problemática tan

[10] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación.* Lima 1971.

actual. Pero creemos que no se trata aquí de un tema específicamente misionero, sino más bien de alcance *político-social.* Nos dice el n. 30 de la exhortación:

«Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia –repitieron los obispos– tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización» (n. 30).

Y el n. 38:

«Dicho esto, nos alegramos de que la Iglesia tome una conciencia, cada vez más viva, de la propia forma, esencialmente *evangélica,* de colaborar a la liberación de los hombres. Y ¿qué hace? Trata de suscitar cada vez más numerosos cristianos que se dediquen a la liberación de los demás. A estos cristianos «liberadores» les da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social, a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia, para introducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso. Todo ello sin que se confunda con actitudes tácticas, ni con el servicio a un sistema político, debe caracterizar la acción del cristiano comprometido. La Iglesia se esfuerza por inserir siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia» (n. 38).

Y el n. 32:

«No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación, han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal; de reducir sus objetivos a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad –olvidando toda preocupación espiritual y religiosa– a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad, y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación. Por eso, quisimos subrayar, en la misma alocución de la apertura del sínodo, la necesidad de reafirmar claramente la finalidad *específicamente religiosa* de la evangelización. Esta última perdería su razón de ser si se desviara del

eje religioso que la dirige: ante todo, el reino de Dios, en su sentido plenamente teológico» [11].

O en el n. 34:

«Por eso, al predicar la liberación, y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre, sino que reafirma la primacía de su vocación espiritual, rechaza la sustitución del anuncio del reino por la proclamación de las liberaciones humanas y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación en Jesucristo» (n. 34).

[11] N. 32. *Discurso de apertura de la Tercera Asamblea General del Sínodo de obispos*, 27-9-1974.

III

ALGUNOS TEMAS CONCRETOS DE LA EVANGELIZACION MODERNA

8
El método de la inculturación

De unos años a esta parte, no pocos misionólogos y teólogos han ido abordando el tema de la relación entre fe y cultura, y de cómo presentar la fe cristiana a las diversas culturas. Un factor que tiene su plena, y quizás principal aplicación, en la actividad misionera de la Iglesia.

Antaño se la venía llamando *adaptación,* y así aparece en el decreto *Ad gentes* y en la *Evangelii nuntiandi,* y en los diversos documentos de Pío XII, concretamente en su *Evangelii praecones.*

Desde hace unos años, se la llama más bien *inculturación,* después de haber tenido menor fortuna otras diversas denominaciones.

Comencemos por proponer la actitud de los dos grandes documentos eclesiásticos que hemos venido analizando en las páginas anteriores, el decreto *Ad gentes* del Vaticano II y la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, años 1965 y 1975 respectivamente. y más adelante recordaremos otros documentos particulares de Pío XII.

El decreto *Ad gentes* introduce el tema principalmente en tres de sus números, en el 16 hablando de la formación de un clero nativo, que debe ser adaptada a tiempos y lugares; en el 22, hablando de la diversidad en la unidad, con las exigencias de la adaptación misionera, y en el 26, hablando de la formación doctrinal y apostólica, que debe ser *adaptada.*

La *Evangelii nuntiandi,* por su parte, habla particularmente en dos pasajes, en su n. 20, cuando habla de una *evangelización de las culturas,* y en su n. 63, hablando de una adaptación y fidelidad en el lenguaje. Oigamos primero el *Ad gentes:*

«Abranse por tanto y estimúlense las mentes de los alumnos, para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su pueblo; vean con claridad, en las disciplinas filosóficas y teológicas, las relaciones que existen entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana... Sean educados en el espíritu del ecumenismo y prepárense debidamente para el diálogo fraterno con los no-cristianos» (n. 16).

«Para este propósito, es necesrio que en cada uno de los grandes territorios socio-culturales... se promueva la reflexión teológica...; así se verá con más claridad por qué caminos pueda llegar la fe a la inteligencia, habida cuenta de la filosofía y sabiduría de los pueblos, y de qué manera pueden compaginarse las costumbres, el sentido de vida y el orden social, con las formas de conducta manifestadas en la revelación divina. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana...; la vida cristiana se acomodará a la índole y al carácter de cada cultura; las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada grupo humano, iluminadas por el evangelio, serán asumidas en la unidad cristiana» (n. 22).

«Conozcan (los misioneros) más ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos; caigan en la cuenta del orden moral y de los preceptos religiosos, y también de las ideas más profundas que esos pueblos se hayan formado de Dios, del mundo y del hombre, según unas tradiciones que para ellos son sagradas» (n. 26).

La *Evangelii nuntiandi*, por su parte:

«El evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifica, ciertamente, con la cultura, y son independientes con respecto a todas las culturas... Evangelio o evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna... De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura o, más exactamente, de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la buena nueva» (n. 20).

«El problema es, sin duda, delicado. La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no se toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no se utilizan su «lengua», sus signos y símbolos; si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta» (n. 63).

Con estos dos documentos por delante y como proyección de fondo (luego hablaremos de otros de Pío XII), hagamos unas reflexiones sobre el *método de la inculturación*, que, aun con los otros nombres, queda reflejado en esos documentos. Pero poco más podría añadirse a lo que nosotros mismos escribíamos en 1958,

por tanto antes del Vaticano II, sobre el tema, en nuestra obra *Adaptación misionera* [1].

Después de hacer un breve recorrido histórico de la aplicación de este método adaptacionista en el modo de proceder de la Iglesia a lo largo de los siglos, nos deteníamos, con sus correspondientes capítulos, en estos temas concretos: adaptación: cultural, filosófica, religiosa, artística, musical, canónica (en cuanto a la legislación eclesiástica), litúrgica, lingüística, clerical (en la formación del clero, tanto extranjero como nativo), terminando con un último capítulo sobre la necesidad de la adaptación en la evangelización misional antigua y moderna. Todos y cada uno de los capítulos con su correspondiente y abundante bibliografía particular.

El de adaptación podría ser un término que resume todo él el *respeto* y la *valoración* del *indigenismo*. Se daban varias definiciones de esa adaptacion: Olegario Domínguez la tomaba como una *acomodación* en el ministerio de la Iglesia [2]. El carmelita indio Cyril Papali se fijaba en dos acepciones del término: *adaptar* y *adoptar*, que enseguida explicaremos [3]. El franciscano P. Ignacio de Omaechevarría distinguía entre *acomodación*, que reservaba para la sola adaptación *pedagógica*, y *adaptación* que aplicaba al sentido biológico de la asimilación [4].

Por nuestra parte, decíamos:

> «¿Qué ha de entenderse por adaptación? Es extraño que un término tan amplio, y repetidamente usado, sea tan frecuentemente mal entendido. Adaptación *no es* una mera tolerancia, una concesión provisional que se hace por consideración a la debilidad humana. Ni tampoco una jugada hábil de nuestra parte para atraer convertidos; una diplomacia superficial, oportunista, insincera; una treta misionera para evitar sospechas y oposiciones. La adaptación *es* una exigencia elemental que nace de la verdadera naturaleza de la Iglesia. La Iglesia es *católica*, propia de todas las naciones y culturas: para ser católico no hay que dejar de ser indio. El cristianismo sostiene que la naturaleza humana no está completamente corrompida, que las culturas (incluyendo la religión, que es lo más importante de la cultura) contienen muchas cosas que son naturalmente buenas; esos elementos, convertidos, tienen derecho a permanecer, pero han de ser santificados por

[1] Angel Santos, S. J., *Adaptación misionera.* Bilbao 1958, 617 p.

[2] O. Domínguez *Theologia adaptationis et praxis missionaria,* en *Scientia Missionum Ancilla,* 1953, 66-67.

[3] Cyril Papali, *Mission Prospect in India:* Euntes Docete (1952) 266.

[4] Omaechevarría, *Misioneros seglares,* 151-152.

Dios e incorporados dentro de la Iglesia, para contribuir a su riqueza y variedad» [5].

Podríamos insistir en la idea del carmelita Papali: *se adopta* cuanto hay de bueno en la religión, cultura, costumbres sociales del pueblo que se evangeliza; y *se adaptan* los elementos no esenciales externos del cristianismo al genio y al molde de cada pueblo. Eran los elementos esenciales de toda adaptación misionera.

1. Evolución del término

Hoy utilizamos el término *inculturación.* No siempre fue así, aunque se trate de la misma realidad, esto es, de la inserción de la fe cristiana en las diversas culturas. Fue el de *adaptación* el más utilizado anteriormente, y el que utilizaron aún el decreto *Ad gentes,* la *Evangelii nuntiandi* y los diversos documentos de Pío XII [6].

Desde 1974, con ocasión del III Sínodo de los obispos sobre *Evangelización y mundo contemporáneo,* entraba ya en declive este término de adaptación y desaparecería por completo unos años más tarde. Se decía que la frase «adaptar» el evangelio llevaba a pensar en la posibilidad de adulterarlo o falsificarlo; que denotaba más bien un contacto cultural de superficie; que no llegaba a expresar el significado teológico del problema; que era un vocablo incompleto, a todas luces insuficiente.

Comenzó a prevalecer, aunque por muy poco tiempo, el término de *aculturación,* con una referencia ya explícita a las *culturas.* Ya antes del Concilio se había utilizado algunas veces [7]. Provenía de

[5] Angel Santos, *Adaptación misionera,* 21.

[6] Recojamos, por vía de ejemplo, algunos estudios: Santos, Angel, *Adaptación misionera.* Bilbao 1958, 617 p., y *Bibliografía misional. Parte Doctrinal. Adaptación misionera,* 743-861; Semanas de misionología, *La adaptación misionera.* Burgos 1959, XXXV-479 p.; Semaines de Missiologie, *Autour du Problème de l'Adaptation.* Louvain 1926, 263 p.; Alszeghi, Z., *Cultural adaptation as an internal acquirement of Faith:* Gregorianum (1982) 61-85; Charles, Pierre, S. J., *La adaptación,* en *Dossier* n. 40 (edic. cast.: Bilbao 1954, 169-172); Domínguez, Olegario, *Teología de la adaptación misionera:* Mis. Extr. (1957) 188.

Janssens, J. B., *An Instruction to the Fathers and Broders of Society in India. The Question of «Adaptation»,* 10 octubre 1958; Lokuang, St., *De adaptatione in missionibus:* Euntes Docete (1952) 238-251; Massi, R., *L'adattamento dottrinale:* Euntes Docete (1960) 226-249; Nembro, Metodio da, *Sull'adattamento:* Euntes Docete (1963) 329; (1967) 285; Seumois, A., *Teología de la adaptación misionera,* en *Estudios de misionología.* Burgos 1978, 123-137; Voss, Gustav, *Adaptation missionnaire:* Rythmes du Monde (1947) n. 2, 65-92.

[7] Pierre Charles, *Missiologie et Acculturation:* Nouv.Rev.Théol. (1953) 15-53;

determinados antropólogos culturales norteamericanos, en la década de los 20. Se refería, más bien, a un proceso de transformación entre grupos de contacto con otras culturas propias de los numerosos emigrados. Sería como *interculturación* o *transculturación*, como dicen otros. Era, pues, una acción entre dos o más culturas, lo que no afectaba propiamente al cristianismo, que no es propiamente una cultura particular (aunque se hubiera insertado en una cultura que podría llamarse *occidental*), sino una experiencia de vida religiosa que está sobre toda cultura y puede insertarse en cada una de las culturas, en las que debe arraigarse internamente, logrando una transformación de cada cultura.

Y ¿cómo podría definirse la cultura? Existen muchas definiciones de ella. Escogemos, como más completa, la que nos da el P. H. Carrier, rector que había sido de la Universidad Gregoriana:

> «La palabra cultura... se refiere a un modo de vida propio de un grupo humano: su manera de comprender el mundo, de percibir al hombre y su destino, de trabajar, de divertirse, de expresarse mediante el arte, de transformar la naturaleza a través de la técnica y los inventos... La cultura es el producto del genio del hombre, entendido en un sentido más amplio, esto es, las realizaciones materiales e inmateriales. En una palabra, la cultura es la que otorga un estilo particular a la vida del grupo humano, modelando los comportamientos y actitudes de sus miembros. Es la *forma mentis* que debe adquirir todo individuo que accede al grupo; es la herencia que se transmite de generación en generación» [8].

Otros autores preferían hablar de *indigenización*, que suplantó al término de adaptación en el Sínodo III de los obispos. Cada Iglesia particular debería ser verdaderamente *indígena*, integrada en su *autoctonismo*. Provenía del mundo afro-asiático, aunque ya era ampliamente utilizada, antes de la celebración de ese sínodo, en todo el ámbito europeo, y la utilizó luego el sínodo [9].

C. Sáenz de Santa María, *La aculturación religiosa en el indígena civilizado hispanoamericano:* Razón y Fe 157 (1958) 453-464.

[8] H. Carrier, *Les Universités Catholiques face au pluralisme culturel:* Gregorianum (1977) 610.

[9] J. Saraiva Martins, *L'Evangelo e le culture nell'ultimo Sinodo dei Vescovi,* en *Evangelizzazione e Culture,* I, 58-64; F. Y. Ragüin, *Indigenization of the Church,* en *Teaching All Nations,* 1969, 151-168; Olegario Domínguez, *Una exigencia de la catolicidad, la indigenización:* Illuminare (1963) n. 218, 394-401; *La actividad misionera ante la indigenización* (Estudios de Misionología, 3). Burgos 1978. Y lo mucho que se escribió sobre el *clero indígena.*

También declinaría este término, al atribuírsele determinadas connotaciones, aun exóticas, y reminiscencias colonialistas, aunque todos seamos indígenas de nuestros propios territorios.

Otro término empleado, sobre todo por autores alemanes, era el de la *acomodación* [10].

Otros preferían el término de *contextualización*, término frecuentemente utilizado en el Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Ginebra, pero muy pronto anticuado, como término metafórico y pasado de moda [11].

Aclimatación, naturalización, africanización e *indianización*, fueron otros términos que introdujeron varios autores [12].

Sobre todos ellos prevalecería, al menos entre los católicos, el término actualmente utilizado de *inculturación*, aunque no tenga mayores alcances que algunos de los anteriormente utilizados, como, sobre todo, el de *adaptación*. Pero ahí está, a partir, sobre todo, del IV Sínodo de obispos de 1977. Era ya conocido y utilizado por la antropología de lengua inglesa con el término de *enculturation* en el sentido de inserción de una persona en su propia cultura nativa por vía de educación. Ya en 1959 figuraba el término entre los temas de estudio de la 29 Semana de Misionología de Lovaina. Y en 1962, el P. Joseph Masson, S. J., lo empleaba ya en su acepción *teológica* actual [13].

En la Congregación general de los jesuitas de diciembre de 1974 hay varios documentos en los que figura el término *inculturación*, en sentido teológico, circunstancia ésta que, con algunas otras publicaciones, atribuye a los jesuitas principalmente la implantación definitiva del término [14].

Al IV Sínodo de obispos de 1977, el término le resultaba ya normal y favorito, y lo recogía oficialmente en su mensaje final al

[10] Así J. Thauren, SVD, *Die Akkommodation in katholische Heidenapostolat.* Münster 1937, 152; F. Kollbrunner, *Die Akkommodation in Geist der Katholizität (1919-1959)*: Neue Zeitsch. Missionsw. (1972) 161-184, 264-274.

[11] A. Amato, *Inculturazione-Contestualizzazione: Teologia in contesto:* Salesianum (1983) 79-111, con interesante bibliografía sobre la contextualización.

[12] V. Mulago, *Naturalization du Christianisme en dehors de l'Occident à la lumière du Vatican II:* Euntes Docete (1967) 242-262; véase Antonio Altarejos, *Inculturación: reflexión misionológica y doctrina conciliar. Evolución terminológica,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 339-342.

[13] J. Masson, *L'Eglise... 1038,* donde habla de un catolicismo *inculturado;* y en la semana citada de Lovaina estos temas: *Actualité du problème de l'inculturation,* y *Lacunes et problèmes de l'inculturation.*

[14] Así M. Amaladoss, *Inculturation: theological Perspectives:* Jeevadhara (1976)

pueblo de Dios. Nueva reafirmación en 1978 cuando la Civiltà Cattolica de los jesuitas dedicaba a este tema dos amplios editoriales [15].

El General de los jesuitas, P. Pedro Arrupe, siguiendo indicaciones de esa misma Congregación General, publicaba una *carta* sobre el tema, fechada el 14 de mayo de 1978 [16], y el nuevo decano de la facultad de misionología de la Universidad Gregoriana, P. A. Roest Crollius, iniciaba una serie de artículos sobre inculturación [17].

A partir de 1979, el papa Juan Pablo II comienza a repetir el mismo término de inculturación. Y la década de los 80 marca ya una difusión definitiva. El II Sínodo extraordinario de 1985, bajo el lema de «A los 20 años del Vaticano II», inscribía el término en la relación final:

> «La *inculturación* es diversa de la mera *adaptación externa*, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales, por su integración en el cristianismo, y la radicación del cristianismo en todas las culturas» [18].

2. Su definición

Ya en nuetra obra *Adaptación misionera* decíamos en 1958: Una formulación completa de la teoría de la adaptación misionera según los documentos pontificios, desde la instrucción de Propaganda Fide a los primeros vicarios apostólicos del año 1659 [19], hasta las normas contenidas en las últimas encíclicas misioneras de Benedicto XV, de Pío XI y de Pío XII [20], puede expresarse en los puntos siguientes: [21]

293-301; A. Marranzini *Evangelizzazione e inculturazione:* Rassegna di Teologia (1976) 329-348, etc.

[15] *Il Problema dell'Inculturazione oggi:* Civiltà Cattolica (1978) II, 321 y *Condizioni e limiti dell'Inculturazione: Ibíd.* (1978), IV, 417-427.

[16] Véase en *Inculturazione*, 144-153.

[17] A. Roest Crollius, *Inculturation and Incarnation:* Bulletin Secret. pro non Christianis (1978) 134-140; *Per una teologia prattica dell'Inculturazione,* en *Inculturazione.* Roma 1983; *Inculturation and the Meaning of Culture:* Gregorianum (1980) 257: (1978) 724; *Inculturazione della fede; La problematica attuale,* en *Inculturazione della fede.* Napoli 1981.

[18] Hemos tomado gran parte de estos datos de Antonio Altarejos, en su artículo *Inculturación: reflexión teológica y doctrina conciliar,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 339-345.

[19] *Collectanea S. C. de Propaganda Fide,* I, 135.

[20] *Maximum Illud, Rerum Ecclesiae, Evangelii praecones* y *Fidei donum.*

[21] Véase *Adaptación misionera*, 16.

1) *Adaptación exterior* del misionero a la situación del país que evangeliza: lengua, hábito, alimentos, costumbres y conveniencias sociales.

2) *Adaptación espiritual o moral:* de importancia mucho mayor, que se obtendrá:

– *negativamente:* evitando todo enjuiciamiento *desfavorable* sobre las ideas, prácticas, instituciones locales, por el solo hecho de que son distintas de las suyas;

– *positivamente:* ganándose la estima y el afecto del pueblo que se evangeliza, estudiando a fondo su historia y cultura, sus tradiciones y costumbres, sus instituciones familiares, sociales y religiosas, y no escatimando la alabanza de cuanto se hallase digno de respeto.

3) *Adaptación práctica:* que debe llegar hasta el extremo de las concesiones y de la indulgencia, dejando a un lado toda crítica, todo cambio, toda sustitución de costumbres e instituciones que no sean *apertissime* contrarias a la religión y a la moral. Después, la Santa Sede recomienda, además, en el campo político, la lealtad hacia el gobierno constituido y la abstención de toda injerencia en la esfera de los intereses políticos, aun cuando se tuviesen, o esperasen, como ventajosos para la religión.

La adaptación, en una palabra, se resume toda ella en el *respeto* y en la *valoración* del *indigenismo.* Tal respeto y valoración ha tenido en estos últimos decenios, más que un inicio, un prometedor desarrollo de realización en los sectores siguientes: creación de la jerarquía nativa, eliminación de todo residuo de nacionalismo europeo, utilización de los elementos del arte nativo, autorización a los católicos chinos y japoneses para hacer, o participar, en ceremonias o actos, tocados un tiempo quizá de superstición, y hoy reducidos a simples actos civiles [22].

Y en nuestro comentario al decreto *Ad gentes,* al comentar el n. 22:

La adaptación misionera, pues, no es una simple maniobra táctica, ni un expediente, ni un compromiso, sino que reposa sobre fundamentos dogmáticos. Es una exigencia de la esencia misma del cristianismo, tal como lo ha querido Dios. El concepto de adaptación está embebido en el concepto de *catolicidad,* que constituye a la Iglesia en verdaderamente *universal;* la Iglesia, con todos sus

[22] G. B. Traglia, *Adattamento Missionario*, en *Enciclopedia Cattolica Vaticana,* I, 287-288.

dones, y en su condición visible esencial-sacramental, social, jerárquica–, es *católica:* lo pide la economía misma de la encarnación y de la redención, que se extiende a todos los hombres; por eso mismo, no puede quedar limitada a ninguna región particular; debe trascender los límites de cualquier sociedad humana y no puede tener una conexión única y necesaria con las instituciones, costumbres, índole peculiar de pueblo alguno, ni depender en absoluto de ninguno de ellos. La Iglesia de Cristo es *supranacional* y está por encima de las diferencias de todos.

Nuestra fe y nuestra caridad cristiana trascienden todas las realidades terrestres, y al mismo tiempo deben animarlas y vivificarlas. Sólo por un abuso del lenguaje se habla de una *civilización cristiana:* no existe *una sola* civilización cristiana; hay diversas civilizaciones y culturas, distintas, multiformes, que pueden ser, todas ellas, cristianas. ¡Qué bien ideada estuvo la fórmula de un *bautismo de las civilizaciones o culturas,* porque todas ellas pueden ser bautizadas o cristianizadas!

Esta línea de conducta la trazaba la Propaganda Fide en la hermosa instrucción que en 1659 entregaba a sus primeros vicarios apostólicos, enviados a Indochina:

> «No tengáis ningún afán, ni persuadáis con razón ninguna a esos pueblos que cambien sus ritos y costumbres, con tal de que no sean abiertamente *–apertissime–* contrarios a la religión o buenas costumbres. ¿Habría cosa más absurda que el introducir en China, a Francia, España, Italia u otra nación alguna de Europa? No introduzcáis estas naciones, sino únicamente la fe, que no sólo no desprecia o lesiona los ritos y costumbres de pueblo alguno, antes quiere conservarlos en todo su vigor, siempre que no sean en sí reprobables... Y siendo de tal naturaleza el modo de ser del hombre, que anteponga en su estima y amor sus cosas, no se da causa mayor de odio y enajenación de voluntades más poderosa que este cambio de costumbres patrias, sobre todo cuando las han recibido desde tiempo inmemorial de sus antepasados, y cuando en lugar de esas costumbres abrogadas se sustituyen e introducen las costumbres de otra nación. Por tanto, no comparéis jamás los usos de aquellas naciones con vuestros usos de Europa, sino más bien haceos vosotros a ellos con toda diligencia» [23].

En el desarrollo de esta doctrina sobresalió ya Pío XII en varios de sus documentos. Ya en su primera encíclica, la *Summi Pontificatus* (1939), comentaba:

> «La Iglesia de Cristo, fidelísima depositaria de la prudencia divina

[23] Collect. S. C. de Propaganda Fide, vol. I, n. 135, 42; *Comentario al decreto Ad gentes,* 421-422.

y educadora, no puede pensar, ni piensa, en menoscabar ni desestimar las características particulares que cada pueblo, con celoso cariño y comprensible orgullo, custodia y guarda cual precioso patrimonio. Su intento es la unidad sobrenatural en el amor universal, sentido y práctico; no la uniformidad exclusivamente externa, superficial y, como tal, debilitadora. Todas las normas y cuidados que sirven para el desenvolvimiento prudente y ordenado de fuerzas y tendencias particulares, y tienen su raíz en las más recónditas entrañas de toda estirpe, si es que no se oponen a las obligaciones que sobrevienen a la humanidad por la unidad de origen y común destino, la Iglesia los saluda con júbilo y los acompaña con sus maternos plácemes. Ella ha demostrado repetidas veces, en su actividad misionera, que tal norma es la estrella polar (*stella vectrix*) de su apostolado universal. Misioneros de todos los tiempos, con un sinnúmero de rebuscas y sondeos de gastadores, llevados a cabo con sacrificio, abnegación y amor, se han propuesto facilitar la interna comprensión y el respeto de las civilizaciones más diversas, y hacer fecundos sus valores espirituales para la predicación viva y vital del evangelio de Cristo. Todo lo que en los usos y costumbres indígenas no esta indisolublemente ligado a errores religiosos, encontrará siempre examen benévolo y, en cuanto sea posible, tutela y favor... Todos aquellos que ingresan en la Iglesia, sean cuales fueren su origen y su lenguaje, han de saber que tienen igual derecho de hijos en la casa del Señor, donde imperan la ley y la paz de Cristo» [24].

Lo mismo pudiéramos decir de varios otros documentos suyos: en un discurso sobre el porvenir de las misiones, el 24 de junio de 1944 [25]; en su Mensaje de navidad de 1945 [26]; en 1949, a los directores y estudiantes del seminario de Anagni [27]; en la *Evangelii praecones* de 1951, donde desarrolla el mismo tema ampliamente [28]; y el 9 de diciembre de 1955 a los participantes al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, donde les decía:

«La Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura; su esencia se lo prohíbe. Está presta, sin embargo, a mantener relaciones con todas las culturas. Reconoce, y deja subsistir, aquello que en ellas no se opone a la naturaleza. Pero en cada una de ellas introduce la verdad y la gracia de Jesucristo, y les confiere así una importancia profunda; mediante ella es como contribuye con la mayor eficacia a procurar la paz del mundo» [29].

[24] AAS (1939) 520.

[25] AAS (1944) 210.

[26] AAS (1946) 20.

[27] L'Osservatore Romano, 30-4-1949.

[28] AAS (1951) 521-522.

[29] AAS (1955) 681.

Tratando de exponer la noción teológica de la inculturación, la resumía así el citado P. Antonio Altarejos:

«No es la mera adaptación *externa*, y tampoco nada tiene que ver con la *acomodación* formal. No es un contacto de una cultura cristiana con otra que todavía no lo es, ni un encuentro abstracto entre dos sistemas de valores. No es un fenómeno de puro 'revestimiento' del cristianismo con apariencias autóctonas, para hacerlo más aceptable en un determinado pueblo, ni tampoco es un trasplante de algo previamente cultivado en distinto ambiente cultural. No es, en suma, una metodología oportunista, ni mucho menos es un sincretismo convencional» [30].

«Desde un punto de vista *positivo,* inculturación *es* la inserción progresiva de la fe cristiana en una cultura concreta, a partir de los presupuestos fundamentales de esa misma cultura; es la siembra de la semilla evangélica que germina, se desarrolla y fructifica según el propio «humus» o genio del pueblo particular que la recibe; es la asimilación integrativa de unos valores religiosos y humanos, compatibles con el mensaje evangélico; es una original encarnación del acontecimiento salvífico de Jesús en el estilo de vida de los diversos pueblos, logrando la configuración de una cultura cristiana en múltiples formas singulares» [31].

Y como resumen de todo, transcribía el mismo P. Altarejos esta definición del jesuita P. Pedro Arupe:

«Inculturación significa encarnación de la vida y del mensaje cristiano en una concreta área cultural, de manera que tal experiencia no solamente consiga expresarse con elementos propios de la cultura en cuestión –lo que sería una simple adaptación superficial–, sino que llegue a ser el principio inspirador, normativo y unificante que transforma y vuelve a formular esta cultura, dando origen a una nueva creación... Es la experiencia de una Iglesia local que, discerniendo el pasado, construye el futuro en el presente» [32].

3. Necesidad de la inculturación

De todo esto puede deducirse una *necesidad apremiante* de la *metodología de la inculturación.* A este tema dedicábamos el último

[30] A. Seumois, *Significato e limiti della cristianizzazione delle culture,* en *Evangelizzazione e culture,* vol. I, 122.

[31] Amalorpavadas, *Evangelización y cultura:* Concilium (1978) n. 134, 85s; M. Azevedo, *Evangelización inculturada*: Misiones Extranjeras (1985) n. 87, 199 s.

[32] Pedro Arrupe, *Lettera sull'inculturazione* (14-5-1978), en *Inculturazione,* 145; A. Altarejos, *Inculturación,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 345-346.

capítulo de nuestra *Adaptación misionera* [33]. En el capítulo segundo de la misma obra hacíamos una historia de esa adaptación misionera a lo largo de los siglos hasta nuestros tiempos, comenzando por las primeras misiones cristianas. Hubo sus vacilaciones en oriente durante los siglos XVII, XVIII y XIX, con ocasión de las *controversias de los ritos chinos y malabares,* donde se encendió una verdadera discusión inculturacional, que sólo en 1939 zanjaría Pío XII a favor, decididamente, de una verdadera *inculturación,* como hemos visto, y es la metodología impuesta ya en la actualidad [34].

Al presentar la sección de la *bibliografía* sobre adaptación misionera, decíamos [35] en 1965 que la adaptación misionera podría considerarse como una parte de la misma pastoral misionera, pero que puede incluso tener personalidad propia como un sistema auténtico de metodología misional. La adaptación misionera, como toda adaptación en el apostolado, hunde sus raíces en el evangelio mismo, como se adaptaba Jesucristo a sus oyentes en las parábolas, y constituye un sistema de evangelización a lo largo de la historia. Es verdad que ha habido épocas en que, por un rigorismo mal entendido, se ha pecado demasiado de *occidentalización* en la presentación del evangelio y en la sistematización de la vida cristiana. Hoy, gracias a Dios, ya no es así, y se ve bien claro que la adaptación es un problema de la máxima importancia para el éxito del apostolado. De ello existe abundante producción bibliográfica en obras monográficas, en obras de conjunto y en un arsenal inagotable de artículos en revistas y periódicos. Asimismo abundan últimamente las directrices dadas por la competente autoridad eclesiástica. La adaptación misionera es una *exigencia vital del apostolado moderno.*

La adaptación es una exigencia no sólo metodológica, sino aun *teológica.* Podría condensarse en estas dos ideas-eje: *adaptar* y *adoptar: adaptar* lo nuestro y *adoptar* lo suyo, siempre que en ambas directrices no haya incompatibilidad doctrinal o moral. En teoría, y en sus principios, no ofrece dificultad ulterior, pero ésta se presenta cuando hay que aplicarla a los casos concretos y prácticos. Para ello ya hay sabias ordenaciones de la propia autoridad eclesiástica. El misionero debe, ante todo, esmerarse por seguir una

[33] *Adaptación misionera,* 586-601.

[34] Sobre esas controversias pueden verse nuestros dos artículos, *El problema de la inculturación en China,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 382-413, y *El problema de la inculturación en la India: Ibíd.,* 414-445.

[35] A. Santos, *Bibliografía misional,* 743.

adaptación y adopción *externa:* en el vestir, comer, vida de relación, fórmulas sociales, etiquetas, modales y cortesía, de modo que venga a identificarse con los mismos naturales del país. Más difícil es llegar a una adaptación y adopción *interna* en lo relativo a la ideología sana del país, a su índole propia, a su psicología: difícilmente puede uno renunciar a categorías que han llegado a identificarse con su propia alma. Para penetrar en el alma de un pueblo, hay que llegar a conocer cómo piensa, cómo siente y cómo ama. Pero aun a esa mentalidad y sentimiento debe procurar esforzarse por llegar el misionero extranjero, adaptándose a toda esa psicología experimental, para infiltrarles de ese modo la doctrina del evangelio: «Me hice todo a todos para salvarlos a todos» (1 Cor 9, 22).

Bibliografía

Sobre el tema existe amplísima bibliografía, que dejamos recogida en nuestra obra *Adaptación misionera* en cada uno de sus capítulos, y más ampliamente aún en *Bibliografía misional.* Parte doctrinal. Santander 1965, 743-860, distribuida en estos apartados distintos:

1. Obras generales, con 31 obras recensionadas y 52 artículos de revistas.
2. Adaptación cultural, con 29 obras y 83 artículos.
3. Adaptación cultural en los protestantes, con 16 obras.
4. Adaptación filosófica, con 11 obras y 40 artículos.
5. Adaptación religiosa, con 27 obras y 85 artículos.
6. Adaptación religiosa en los protestantes, con 28 obras.
7. Adaptación artística, con 15 obras y 82 artículos.
8. Adaptación canónica, con 5 obras y 5 artículos.
9. Adaptación litúrgica, con 14 obras y 46 artículos.
10. Adaptación lingüística, con 14 obras y 17 artículos.
11. Adaptación musical, con 12 obras y 48 artículos.
12. Adaptación nacional, con 11 obras y 30 artículos.
13. Métodos misionales, con 31 obras y 32 artículos.
14. Métodos ibéricos, con 13 obras y 13 artículos.
15. Métodos protestantes, con 54 obras.

Otras obras

Agirrebalzategi, P., *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II.* Bilbao 1976.

Anderson, H. (ed.), *Asian Voices in christian theology.* Nashville 1974, New York 1976.

Aymas, María de la Cruz, *Effective Inculturation and Ethnic Identity.* Universidad Gregoriana, Roma 1987, XI-127 p.

Azevedo, M., *Inculturazione*, en *XXX Rencontre des Supérieurs Généraux*. Roma 1984.

Beltrán, B. P., *Philippinische Theology in ihren Kulturellen und gesellschaftlichen Kontext*, 1988.

Berg, L., *Die katholische Heidenmission als Kulturträger*. Aix la Chapelle 1923.

Best, D. E., *Christian Faith and Culture Crisis. The Japanese Case*. Leiden 1966.

Boer de, W., *Das Problem des Menschen und die Kultur*, 1958.

Boneta Senosiain, Jacinto, *¿Fracaso de la Iglesia?* Madrid 1961, 280 p.

Boyd, R. H. S., *An Introduction to Indian christian Theology*. Madras 1969 y 1975.

Breton, S. - Colin, P. - Dussel, E., *Théologie et choc des cultures*, 1984, 190 p.

Bröckmöller, Klemens, *Christentum am Morgen des Atombzeitalters*. Frankfurt [4]1954, 263 p.

Brunner, Emil, *Christianity and Civilization*. London 1948-1949, vols. I-II.

Bulatao, J. C., *Inculturation, Faith and Christian Life*. Quezon City 1977.

Bürkle, H. (ed.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*. Stuttgart 1966.

Carrier, Hervé, S. J., *Evangile et Cultures de Léon XIII à Jean Paul II*. Roma 1987, 276 p. (en español: *Evangelización y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*. Valencia 1988).

Carvalho de Azevedo, M. de, *Inculturation and the Challenges of Modernity*. Roma 1982.

Catrice-Graft, *...Un problème essentiel. L'Eglise peût-elle s'adapter?* Lille 1948, 168 p.

Costantini, Celso, *Réforme des Missions au XX siècle*. Paris 1960, 281 p.

Chenu, B., *Dieu est noir. Histoire, Religion et Théologie des Noirs américaines*. Paris 1977.

Danckwort, D., *Probleme des Ampassung an eine fremde Kultur*, 1959.

Dennis, J., *Christian Missions and Social Progress*. New York 1897-1906, vols. I-III.

Edoxie Azori, Eugene, *Some recurrent Problems of Christian Inculturation in Nigeria with special reference to the Igbo People*. Roma 1988, 423 p. (Tesis doctoral).

Elwood, D. J. (ed.), *Asian Christian Theology. Emerging Themes*. Philadelphia 1980.

Elwood, D. J. (ed.), *The Human and the Holy. Asian Perspective in Christian Theology*. Quezon City 1978 y New York 1980.

Emprayil, T., *The Emerging Theology of Religions. The Contributions of the catholic Church in India.* Rewa 1980.

Fischer, H., *Theorie der Kultur,* 1965.

Florowski, Georges, *Christianity and Culture.* Belmon, Mass. 1974, 245 p.

Förster, Fr. W., *Das Kulturproblem der Kirche.* Dempten 1920.

Geffré, C. (ed.), *Théologie et choc des cultures.* Colloque de l'Institut Catholique de París, Paris 1984.

Gensichen, H. W., *Mission und Kultur,* 1965.

Gensichen, H. W., *Problem einer «einhemischen» Theologie.* München 1965.

Gómez Sierra, Santiago, *Fe y culturas en Juan Pablo II.* Córdoba 1989, 152 p.

González Valles, J., *La evangelización de las culturas asiáticas consideradas desde la comunión.* Madrid 1981.

Goyau, G., *Rôle civilisateur des missionnaires.* Bruxelles 1924.

Gritti, J., *L'expression de la foi dans les cultures humaines.* Paris 1975.

Inche, M. A., *Doing theology across cultures,* 1982.

Kraft, C., *Christianity in Culture.* Maryknoll, N. Y. 1969.

Kroeber, A. L. – Klusckhohn, C., *Culture, a critical Review of Concepts and Definitions, 1963.*

Lee, R., *Stranger in the Land. A Study the Church in Japan.* London 1967.

Luzbetak, L. J., *The Church and Cultures.* Maryknoll, New York 1963 y 1988, XX-464 p.

Marcochi, M., *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari Appostolici dell'Asia Orientale.* Milano 1981.

Maritain, J., *Religion et Culture.* Paris ²1922.

Mercado, L. N., *Elements of Filipino Theology.* Tacloban City 1975.

Michalson, C., *Japanese Contribution to Christian Theology.* Philadelphia 1960.

Millones, *Introducción al proceso de aculturación indígena.* Lima 1967.

Moltmann, J., *Theologie des Volkes Gottes in Südkorea.* Neukirchen-Vluyn 1984.

Neckerbrouck, V., *La Tierce Eglise devant le problème de la culture.* Inmensee 1987, 164 p.

Nida Eugene, A., *Religion across Cultures: a Study in the communication of the christian Faith.* Pasadena. CA. 1979, 111 p.

Niebuhr, H. Richard, *Christ and Culture.* New York 1951, 259 p.

Negri, Luigi, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II.* Jaca Book, 1988.

Pasero Barrajón, Saturnino, *Evangelización y cultura. Cauces de reflexión para el anuncio del Evangelio en la cultura.* FON (Tesina). Madrid 1985.

Peelman, Arch., *L'inculturation. L'Eglise et les cultures.* Paris 1988, 196 p.

Phillips, J. M., *From the Rising of the sun: Christians and Society in contemporary Japan.* Maryknoll-New York 1981.

Poupard, P., *Construire l'uomo del futuro. Per una cultura della civiltà postindustriale.* Assisi 1987.

Poupard, P., *Iglesia y culturas.* Valencia 1988.

Poupard, P., *L'Eglise au défi des cultures. Inculturation et Evangélisation.* Paris 1989, 181 p.

Roest Crollius Ari, A., *Creative Inculturation and the Unity of Faith.* Universidad Gregoriana, Roma 1986, XI 75 p.

Rossano, P., *Vangelo e Cultura.* Roma 1965.

Rost, H., *Kulturkraft der Katolizismus.* Paderborn 1916.

Rovira Belloso, Josep María, *Fe y culturas en nuestro tiempo.* Santander 1988.

Saldanha, Julián, *Inculturación.* Bombay 1987, 115 p.

Santos Hernández, Angel, S. J., *Adaptación misionera.* Bilbao 1958, 618 p.

Saraiva Martins, J., *Missione e cultura (A venti anni del decreto Ad Gentes).* Roma 1986, 207 p.

Schmidlin, J., *Katholische Weltmission und deutsche Kultur.* Freiburg Br. 1925.

Shorter, A., *African Christian Theology. Adaptation or Incarnation?* Maryknoll 1977, Paris 1980.

Shorter, A., *Culture Africane e cristianesimo.* Bologna 1974.

Secondino, B., *Mensaje evangélico y culturas.* Madrid 1986.

Stot, J.-Coote, R. T., *Gospel and Culture.* Pasadena 1979.

Stot, John – Coote, Robert T., *Studies in christianity and Culture. The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture.* London 1981, 342 p.

Tchidimbo, R. M., *L'homme noir dans l'Eglise.* Paris 1963, 126 p.

Tano, R. D., *Theology in Philippine Setting. A Case Study in the contextualization of Theology.* Quezon City 1981.

Thauren, J., *Die Akkommodation in katholische Heindenapostolat.* Münster 1937, p. 152.

Tillich, Paul, *Theology of culture.* New York 1959, 213 p.

Väth, Alphonse, *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europeismus im Wandel der Jahrhunderte in der neuer Zeit.* Hannover 1932, 473 p.

Warneck, G., *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur.* Gütersloh 1879.

Autour du problème de l'adaptation. Louvain 1926, 263 p.

Civilization noire et Eglise noire. Paris 1978.

Culture and Religion: a Bibliography selected from the ATLA Religion Data-Base. Chicago 1982, 592 p.

Chiesa locale et inculturazione. Roma 1987.

Christianity and Culture: The Ecumen.Rev. (1987) n. 2. (monográfico) 125-227.

Der Katholicismus als Kulturfaktor. Innsbruck 1925.

Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma 5-12, ottobre 1975. Roma 1976, vols. I-III, p. XV-438, 686, 470.

Faith and Culture. Sydney 1978-1985, vols. I-X.

Inculturación del indio. Salamanca 1988, 310 p. (varios artículos).

Inculturazione della fede oggi. Saggi interdisciplinari. Napoli 1981.

La actividad misionera ante la indigenización (Estudios Misioneros, 3). Burgos 1988.

La adaptación misionera. Burgos 1959, XXXV-479 p.

L'Eglise et les civilisations. Paris 1956.

Les Missions Catholiques et l'oeuvre de civilisation. Paris 1928.

Théologie et cultures. Mélanges offerts à Mgr. Alfred Vanneste. Louvain 1988, 433 p.

9

Promoción humana y misiones

1. Salvación integral del hombre

Así de claro: *salvación integral* del hombre. Una perspectiva nueva, también *misionera,* que no se había planteado normalmente en la misionología anterior, al tratar del fin específico de las misiones. Esta es ya una nueva perspectiva de nuestros tiempos.

Quedan ya no poco al margen perspectivas anteriores, como aquella de la «salvación de las almas», o «cura de almas», que defendía la escuela alemana, al enfocar bajo ese prisma la finalidad de la misión: *convertir* y *salvar* las almas. Motivación que llevó a misiones a tantos millares de misioneros. Aún más, la teoría belga de Charles y su escuela enfocaba esa finalidad bajo la *implantación* de la Iglesia, pero esa Iglesia se implantaba *para salvar las almas;* o si queremos fijarnos en la escuela francesa, para *mejor y más seguramente* salvarlas. En todo caso, la salvación no de los hombres, sino de las *almas.*

Si en su tiempo esas teorías hicieron impacto en el mundo cristiano en un sentido realmente positivo, hoy no despiertan ya tanto impacto porque acentúan en todo su enfoque un gran peligro de *dicotomía,* al examinar toda la economía de la redención. A la «cura de almas» hay que añadir también naturalmente «la cura de cuerpos», porque el hombre como tal es esencialmente *cuerpo* y *alma,* y la redención de Cristo se operó para la salvación del hombre: «Bajó del cielo por nosotros los *hombres,* y para nuestra salvación», que rezamos en el credo.

En el tema meramente *espiritual* pesan sobre el hombre otros muchos factores que operan necesariamente en el desarrollo de su

vida: la pobreza, el hambre, la opresión, la explotación, la carrera de armamentos, la guerra, la manipulación, las enfermedades..., que oprimen agudamente a la humanidad actual, especialmente en el llamado Tercer Mundo, donde generalmente se desarrolla la actividad misional.

Y el hombre necesita ser salvado en todos esos aspectos, con una *salvación integral* que afecta a todo el hombre en su concreta realidad. Desde su comienzo, vemos en el evangelio la vida de Jesús, quien no sólo predica y enseña atendiendo al *alma,* sino que socorre y ayuda atendiendo al *cuerpo.* Un evangelio de amor y de prestación de ayuda. Y nadie podía pensar en una rivalidad entre la proclamación misionera de la palabra y la ayuda material a tantas personas necesitadas.

Jesucristo dedicó una buena parte de su vida terrena a *curar enfermos* y a sanar toda clase de tarados y de lisiados. Entre los consejos que transmitiría a sus apóstoles estaba taxativamente éste: «Al entrar en cada ciudad..: curad los enfermos que hubiere, y decidles que les ha llegado el reino de Dios» (Lc 10, 8-9), como quien quisiera dar a entender una determinada relación entre estas obras de caridad y el establecimiento mismo del reino de Dios; en nuestro caso, de la Iglesia por él fundada. Y esta Iglesia no podrá olvidar su ejemplo y sus consejos, particularmente en los países de misión, donde, por hallarse normalmente más retrasados, se sentirá con más urgencia el remedio de su necesidad.

Como el mismo Cristo ayudaba a los que más perseguidos eran en la vida, y enviaba a sus apóstoles con la misma misión de expulsar demonios y curar toda clase de enfermedades, también los misioneros de hoy han de prestar su atención a toda clase de hombres, con su generosa ayuda material, incluso hasta el sacrificio de su propia vida. Como hay mártires de la fe, también los hay de esta *caridad* al servicio de la sociedad. El P. Damián de Veuster moría al servicio de los leprosos, leproso al fin como ellos; y el obispo Romero caía cosido a balazos por denunciar públicamente la explotación y la corrupción.

Veremos cómo en los documentos pontificios misionales últimos se desarrolló este punto de la actividad del misionero, no sólo en el campo del *espíritu,* sino en el campo del *cuerpo,* con su intervención directa en el campo *social, docente* y *asistencial.* Porque se trata de salvar a todo el hombre, y no sólo a su alma. Por el dogma de la resurrección gloriosa de nuestros *cuerpos* al fin de los tiempos, no sólo nuestras almas, sino también nuestros *cuerpos glorificados* gozarán de la visión intuitiva de Dios, que es en lo que

consiste nuestra salvación eterna. Todo hombre, con *cuerpo y alma.*

La idea de la *promoción humana* general o de la ayuda al desarrollo de la humanidad como fin también propio de la misión es más bien de nuestros tiempos, aunque en el desarrollo de la actividad misionera atendían ya las misiones a las necesidades corporales humanas, con sus escuelas, hospitales, guarderías de niños, leproserías, etc., ayudas de todo tipo en el orden económico y social. Podrían multiplicarse hasta el infinito los ejemplos. Pero se trataba de *obras de caridad* no elevadas aún a *principios doctrinales* en la ciencia de la misionología. Lo harían resaltar los documentos pontificios últimos, como el decreto *Ad gentes* y la *Gaudium et spes* del Vaticano II, la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, como hemos venido considerado en las páginas anteriores, y sobre todo la *Populorum progressio* (marzo de 1967), del mismo Pablo VI.

2. Los últimos documentos pontificios

Comenzamos por el *Ad gentes* en sus n. 12 y 41. Habla este número primero de la *caridad* que debe estar presente en toda obra de la Iglesia:

> «La caridad cristiana se extiende, en efecto, a todos sin distinción de raza, condición social o religión, sin esperar ganancia ni agradecimiento... Así también la Iglesia, por medio de sus hijos, está unida a todos los hombres, de cualquier condición que sean, pero en especial a los pobres y a los afligidos, y a ellos se consagra gustosamente (2 Cor 13, 15)... Trabajen los cristianos y colaboren con todos los demás en la recta ordenación de los asuntos económicos y sociales. Entréguense con especial cuidado a la educación de los niños y adolescentes por medio de escuelas de todas clases... Como un servicio de gran valor a los hombres, pero sobre todo a las naciones en vías de desarrollo, para elevar la dignidad humana y preparar condiciones más humanas. Tomen parte, además, en los esfuerzos de aquellos pueblos que, luchando con el hambre, la ignorancia y las enfermedades, se preocupan por establecer mejores condiciones de vida y por consolidar la paz en el mundo» (AG 12).

Idéntico consejo a los *laicos* o seglares católicos:

> «Los laicos, finalmente, presten a gusto su colaboración económico-social a los pueblos subdesarrollados» (AG 41).

La constitución *Gaudium et spes,* que se titula precisamente *constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* en su capítulo II de la primera parte habla de la *comunidad humana* (n.

23-32). Lo va desarrollando en estos apartados: Pretensión del Concilio (n. 23); Indole comunitaria de la vocación humana conforme al plan de Dios (n. 24); Interdependencia entre la persona y la sociedad humana (n. 25); La promoción del bien común (n. 26); Respeto a la persona humana (n. 27); Respeto y amor a los adversarios (n. 28); Igualdad esencial entre todos los hombres y la justicia social (n. 29); Hay que superar la ética individualista (n. 30); La responsabilidad y la participación (n. 31); El Verbo encarnado y la solidaridad humana (n. 32).

Y en el capítulo III de la segunda parte (n. 63-72): *La vida económico-social*, que desarrolla en dos apartados: Desarrollo económico (n. 64-66); Principios que rigen la vida socio-económica (n. 67-72). Todo ello relativo al estado socio-económico de la humanidad, constituida en sociedad o sociedades humanas, en las que debe tener su participación correspondiente la Iglesia en general y, en lo que le ataña, también la *Iglesia misionera.*

Finalmente, la *Evangelii nuntiandi,* publicada diez años después, y que nos esboza estos mismos temas en sus n. 29, 30 y 31:

> «La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre. Precisamente por esto, la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones, y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana; sobre la vida familiar, sin la cual apenas es posible el progreso personal; sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje especialmente vigoroso en nuestros días sobre la *liberación*» (n. 29).

Sobre este mensaje de liberación habla en el n. 30, y sobre un mensaje en conexión necesaria con la promoción humana en el n. 31, que dice así:

> «Entre evangelización y promoción humana-desarrollo-liberación existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a las que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico, como es el de la caridad. En efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?» (n. 31).

También aquí, con estos documentos como fondo, hemos de

hacer algunas reflexiones de orden teológico-misional, como lo hacíamos ya en nuestro comentario al decreto *Ad gentes.* Nos fijamos en este triple aspecto: *social, docente, asistencial.*

La participación de la Iglesia, en nuestro caso misionera, en el orden social tiene una importancia capital para el verdadero desarrollo de la obra misional. Esta colaboración aquí pedida no es de especificación meramente misionera, sino tarea de todo el apostolado general, con una aplicación, muy concreta muchas veces, en el campo misional, una vez que se ejerce casi siempre en países de culturas retrasadas, o al menos en vías de desarrollo, como se dice ahora más bien. Todo factor de *tipo social* tiene capital importancia en la obra integral de las misiones, que no pueden prescindir en absoluto de buscar soluciones adecuadas a todos los problemas que se plantean en el *orden social.* Hemos aludido ya a ello anteriormente.

Los misioneros y las Iglesias jóvenes no pueden, no deben vivir al margen de todos esos problemas, que tanta repercusión tienen en el mismo desenvolvimiento de las Iglesias jóvenes.

Recordemos algunos estudios sobe el tema:

Obras

Considine, John, *The Missionary's Role in Socio-Economic Betterment.* Maryknoll 1960, XI-330 p.

Drogat, Noel, S. J., *L'Eglise en son temps.* Paris 1963, 140 p.

Ewing, Franklin, S. J., *Social Action in Mission Lands.* New York 1955, IX-173 p.

Kilger, Laurenz, *Das Soziallegefüge der Völker und die Weltmission heute.* Münster 1959, 200 p.

Silva Rego, A. da, *Temas socio-misionológicos e históricos.* Lisboa 1962, 240 p.

Silva Rego, A., da, *Algunos problemas sociológico-missioarios da Africa Negra.* Lisboa 1960, 137 p.

La Chiesa e le trasformazioni sociale, politiche e culturale del Africa Nera. Milano 1961, 306 p.

L'Eglise devant les Masses Rurales. Louvain 1963, 308 p.

Les Missions et le Prolétariat. Bruxelles 1954, 250 p.

Masses Urbaines et Missions. Louvain 1956, 256 p.

Problèmes sociaux et Missions. Louvain 1953, 206 p.

Artículos

Beaupin, E., *L'Organisation Internationale du Travail et les problèmes*

sociaux en pays de missions: Neue Zeitschr. Missionsw. (1949) 41-52; (1950) 48-64.

Dondeyne, A., *L'Eglise et le problème social:* Eglise Vivante (1950) 409-438.

Dupont, Joseph, *Social adaptation on the Missions:* Worldmission (1955) 199-209.

Gheddo, Piero, *L'Occidente cristiano ed i popoli sottosvilupati:* Miss.Catt. (1960) 336-348.

Lebrun, A. *L'azione sociale cristiana e i segretariati sociali:* La Missione (1963) 97-116.

Lettelier, P. G., *Il tecnico cristiano nel terzo Mondo:* La Missione (1963) 77-96.

Lopetegui, León, S. J., *La educación social de los cristianos en las misiones:* Siglo Misiones (1951) 353s.

Masson, Joseph, S. J., *Die Mission im sozialen Umbrucht der Welt:* Priester und Mission (1953) n. 3; 2-15.

Mertens, C., S. J., *La doctrine sociale en Pays de Missions:* Studia Mission. (1952) 337-348.

Ríos, Angel, S. J., *Lo social en las Misiones:* Siglo Misiones (1961) 294-301.

Schückler, Georg, *Mission und sozial-karitativer Dienst:* Priester und Mission (1960) 41-62.

Zacharias, H. J. E., *Pour plus de justice sociale aux Missions*: Bulletin des Missions (1952) 166-176.

Zeegers, C. – Thoen, C., *Soziographische Forschung in der Missionierung,* en *Scientia Missionum Ancilla,* 221-242.

Bibliographie sommaire sur l'action sociale de l'Eglise en pays de missions: Les Miss. Cattol. (1953) 129-191.

La Rivoluzione tecnica nei paesi di Missione: Fede e Civiltà (1960) 477-511.

Los problemas sociales en los países de misión. Agenzia Int. Fides. Informazioni, 1954, 168-182.

El sector de la *enseñanza,* capital para toda verdadera promoción humana, ha sido siempre cariñosamente fomentado por toda actividad misionera. La enseñanza *profana* naturalmente, porque de la catequética o doctrinal no se puede dudar. No dejó de haber sus discusiones entre no pocos misioneros en tiempos pasados ya, puesto que tal enseñanza *profana* no entraba directamente en la proclamación religiosa del evangelio, una vez que sólo se enfocaba el problema de la *salvación del alma.* Pero había que llegar a una implantación de la Iglesia misma, y para ello se necesitaba una

transformación del individuo y de la sociedad pagana en el orden moral, intelectual y social. Para conseguirlo, nada mejor que una *educación* integral y adecuada. Hoy nadie duda ya de esa educación *integral* para llegar a formar una verdadera Iglesia. Y una educación a todos los niveles: primario, secundario y de universidad. Si no puede atenderlo el misionero mismo, que se ayude de sus correspondientes auxiliares, sean religiosos o seglares.

De ello hablaba Pío XI en su *Rerum Ecclesiae:*

> «Y ya que hemos hecho mención a ello, además de las escuelas elementales que deberéis abrir por todas partes, está bien que, mediante la fundación de otras escuelas para jóvenes que no se dediquen al campo, les abráis un camino de enseñanza superior, sobre todo en artes y oficios» [1].

Pío XII insistía más decisivamente en lo mismo en su *Evangelii praecones:*

> «Puesto que los jóvenes, sobre todo aquellos que se dedican al estudio de las letras, de las ciencias y de las artes, serán un día la parte dirigente de la futura generación y de la sociedad, es fácil comprender el grandísimo cuidado que deberá ponerse en la multiplicación de colegios y escuelas» [2].

Y parecidas observaciones en la *Fidei donum* [3].

La escuela, además, constituirá un medio eficacísimo para que el misionero entre en contacto con el pueblo pagano, ya que muchas veces se llega a los padres por el canal precisamente de los hijos.

Recordemos algunos estudios:

Obras

Schäppi, Franz Solan, *Die katholischen Missionschulen des Tanganyka-Gebietes.* Oberginingen 1935, VIII-120 p.

Schäppi, F. S., *Die katholischen Missionschulen im ehemaligen deutsch-Ostäfrika.* Paderborn 1937, 399 p.

Schilling, D., *Das Schulwessen der Jesuiten in Japan (1551-1615).* Münster 1931, XXVIII-86 p.

Tricarico, Anastasio, *La escuela en Africa.* Madrid-México 1964, 127 p.

L'Education chrétienne aux Missions. Louvain 1933, 342 p.

[1] AAS (1926) 81.

[2] AAS (1951) 514-515.

[3] AAS (1957) 233.

Questions scolaires au Missions. Louvain 1955, 242 p.

Artículos

Beckmann, Joh., *Um die Missionarische Schulung der Missionswestern:* Neue Zeitschr. Miss. (1954) 47-65.

Bourassa, Leo Paul, *Some Notes on the Apostolat through Schools and Colleges:* China Mission. Bulletin (1951) III, 308-316; 397-403; 479-484.

Dahmen, P., S. J., *Das Höhere Missionschulwesen in Indien:* Zeitschr. Missionsw. (1925) 9-18.

Dezza, P., S. J., *Apostolado universitario en tierras de Misión:* Mis.Extr. (1956) n. 17, 108-125.

Duperay, André., *L'école au payx de «Primitifs»:* Rev.Hist.Miss. (1935) 58-70.

Gaviña, Ramón, S. J., *La escuela en las Misiones:* Siglo Misiones (1961) 205-212.

Kilger, Laurenz, *Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung:* Zeitschr. Missionsw. (1915) 207-224.

Kilger, L., *Zur Geschichte des Missionschulwesens:* Zeitsch. Missionsw. (1923) 198-210.

Mahe, *Le rôle des écoles et des collèges dans la conversion:* Pens. Mission. (1933) 392-409; (1934) 18-36.

Masson, J., S. J., *As Universidades en terra de Missâo:* Volumus (1959) n. 3, 149-159.

Merry, Alphonse, *L'école chrétienne dans les Missions:* Euntes Docete (1952) 180-200.

Peratoner, *I Collegi Universitari dei Gesuiti in India:* Pens. Mission (1932) 243-259.

Ríos, Angel, S. J., *Libertad escolar en las Misiones:* Siglo Misiones (1962) 141-148.

Rottmayer, Luis M., *La enseñanza primaria, profesional y agrícola de las Misiones:* Semana Mision.Barcelona (1930) II, 83-102.

Schmidlin, J., *Das chinechische Missionschulwesen:* Zeitsch.Miss. (1918) 96-113.

Schmidlin, J., *Das Schulen in der Mission:* Zeitschr.Miss. (1936) 19-31.

Schwager, F., *Die Erziehungs –und Bildungstätigkeit der katholischen Mission:* Zeitsch. Miss. (1913) 53-66.

Vilsmeter, G., *Missionland Universität:* Zeitschr.Missions und Relig. (1956) 122-136.

Las Universidades en las Misiones, en *Problemas de las misiones,* 177-200.

Les Ecoles dans les Missions: Le Christ au Monde (1962) 70-79.

Scholae catholicae in Sinis. Rationes statisticae: Dossier. Commis. Synod. (1934) 1-110.

Un dilema: Scuola o Ministero?: Fede e Civiltà (1963) n. 11, 13-29.

Por fin, el *orden asistencial* o de beneficencia o de caridad. Todas estas obras, tantas y tan importantes, proceden en la Iglesia de una auténtica virtud sobrenatural de la *caridad,* aunque aquí no nos atenemos a su *procedencia,* que sería un medio, elemento religioso sobrenatural, sino a sus *efectos,* que son una consecuencia tangible y material, y que otros preferirían tener como meras obras de *filantropía:* hospitales, orfanatos, casas-cuna, y todas cuantas instituciones se rocen con la *medicina.* Los protestantes han sobresalido en sus misiones propias por todas estas obras asistenciales. Tampoco las han descuidado los católicos, llevadas más frecuentemente por equipos de hermanos, de religiosas o de seglares.

Recordemos algunos estudios:

Obras

Bartocetti, Vittorio, *La carità cristiana in terra di Missione.* Roma 1935, 242 p.

Berg, Ludwig, *Christliche Liebestätigkeit in dem Missionsländern.* Freiburg 1935, VIII-216 p.

Brugger, Hans, *Die Menschenfreundlichkeit in der Weltmission der Kirche.* Roma 1943, 56 p.

Fernández y Fernández, Juan, *La caridad misional y la Epístola de San Pablo a los Filipenses.* Badajoz 1945, 138 p.

Artículos

Elía, Pasquale D', *La carità cristiana in terra di missione:* Civiltà Cattolica (1936) III, 233.

Gaviña, Ramón, S. J., *Las obras de caridad en las misiones:* Siglo Mis. (1940) 97.

Goyau, G., *La Charité au service de l'apostolat,* en *L'Eglise en marche,* II, 211-238.

Havet, J., *Science et Charité:* Revue Aucam (1939) n. 5, 261-278.

Higgins, Eugene, *The Missions and the Corporal Works of Mercy:* Worldmission (1951) 29-48.

Lopetegui, León, S. J., *El cuidado de los enfermos en las misiones:* Siglo Mis. (1950) 377–.

Rusche, H., *Gastfreundschaft und Mission:* Zeitsch. Miss. und Relig. (1957) 250-267.

Unzalu, Juan de, *La caridad cristiana en tierras de misión:* Illuminare (1936) 57.

Las Franciscanas Misioneras de María al servicio de los enfermos: España Misionera (1954) 222-239.

Especial atención a la *medicina*. Los protestantes tienen algunas misiones particulares con este fin específicamente misionero. Los católicos no lo han descuidado tampoco, aunque no hayan podido llegar, por falta de recursos, a las cimas de los protestantes. Entre los católicos existen ya desde hace tiempo diversos institutos *médicos misioneros*, llevados principalmente por médicos de ambos sexos. Y sociedades religiosas específicamente *médico-misioneras*, y con esa misma finalidad.

Recordemos algunos estudios:

Obras

Alcobendas, Severiano, *Religiosos médico-cirujanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas:* Archivo Ibero Amer. (1933) 145-171; 315-385; 551-577; (1934) 60-107; 205-226; 321-345.

Becker, Karl, *Katholische Missionsärzliche Fürsorge.* Würzburg 1933, 215 p.

Bertini, Ugo, *Pio XI e la Medicina per le Missioni.* Roma 1931, 200 p.

Bosslet, Karl Maria, O. P., *Missionsärzliche Fragen und Aufgaben.* Augsburg 1947, 376 p.

Butavand, Arlette, *Les femmes médecins-missionnaires.* Louvain 1933, 142 p.

Canova, Francesco, *Manuale di Medicina Missionaria.* Torino 1957, XII-874 p.

Kerler, Floyd, *Catholic Medical Missions.* New York 1925, 222 p.

Ohm, Thomas, OSB, *Die ärzliche Fürsorge der katholischen Missionen. Idee und Wirklichkeit.* St. Ottilien 1935, XVI-270 p.

Turci, Romano, *Contro la Morte.* Parma 1947, 142 p.

Vigil, Wenceslao, S. J., *Manual de medicina escrito expresamente para los misioneros del Extremo Oriente.* Palencia 1925, 656 p.

La Médecine dans les Missions. Paris 1929, 256 p.

Le Guide Missionnaire Médical et Pharmacéutique. Paris [14]1956, XII-1082 p.

Artículos

Bertheanme, Marthe, *Les femmes médicins-missionnaires catholiques:* Etudes Missionnaires (1934) 161-175.

Butavand, *L'utilità delle medichese nelle Missioni:* Pens.Mission. (1933) 145-157.

Cánova, F., *La figura del Medico Missionario:* La Missione (1958) abril, 25-35.

Curbtert, Hellwig, *Healing: the Mission sing language:* Worldmission (1964) 27-37.

Dengel. Ana, *La medicina y las Misiones Católicas:* Siglo Misiones (1927) 65.

Fidelis, M., *La obra médica de la misión, expresión de la idea cristiana de la caridad:* España Misionera (1955) 256-270.

Franchini, Giuseppe, *Le Missioni Cattoliche e la medicina nelle Missioni:* Pens. Miss. (1936) 242-256.

Garesche, Edward, S. J., *The Catholic Medical Mission Board:* Woodstock Letters (1940) 25-40.

Garesche, E., *Catholic Medical Missions:* Woodstock Letters (1943) 105-115.

Gemelli, A., *L'importanza della medicina missionaria:* Pens. Mission. (1929) 374s.

Havet, J., *L'avenir médical des missions catholiques:* Bullet. des Missions (1936) 129-143.

Jurquet de la Salle, *La Médecine dans les Missions:* Rev.Hist.Miss. (1925) 58s.

Lara, Alda, *Acerca da necessidade do auxilio médico as Missôes:* Estudos (1952) 170-181.

Mayer, Ambros, SVD, *Aerzliche Mission bei den katholiken, speziell unter den Naturvölken:* Zeitzchr.Missionsw. (1911) 293-314.

Pelach, E., *La medicina en el apostolado misionero:* Mis. Extr. (1951) n. 7, 36-45.

Vernet, J., *La médecine au pays des Missions:* Rev.Hist.Miss. (1930) 396–.

Vernet, J., *Médecine et Missions:* Etudes 204 (1930) 549: (1931) 129.

Vernet, J., S. J., *La Médecine dans les Missions Catholiques:* Etudes Missionnaires (1933) 288-306.

Vernet, J., *La tattica sanitaria dei missionari:* Pens. Mission. (1931) 291-296, 407-414.

Podría hacerse una mención especial de las *leproserías,* como consecuencia combinada de la caridad y de la medicina en las misiones. Los católicos pueden ofrecer heroicos ejemplos, unos ampliamente conocidos, como el caso del P. Damián, y otros, los más, desconocidos, como los de tantas abnegadas religiosas y enfermeras, cuyos actos de vitud sólo conoce y premiará abundantemente Dios.

Recordemos algunos estudios:

Obras

Brown, Raphael, *World Survey of Catholic Leprosy Work.* Techny 1951, 92 p.

Debroey, Esteban, *Padre Damián, el apóstol de Molokai.* Bilbao 1964, 240 p.

Cochrane, Robert, *Leprosy in the Far East.* London 1929, 67 p.

Enna, Franco, *Molokai, l'isola nera.* Milano 1963, 240 p.

Follerau, Raoul, *30 volte il giro del mondo.* Bologna 1962, 230 p.

Helzer, Albert D., *The Hand of God in the Sudan.* New York 1946, 146 p.

Prenat, Pierre, *Espérance pour les lépreux.* Paris 1954, 287 p.

Rusconi, Domenico, *Sole nei villagi dei lebbrosi.* Roma 1950, 285 p.

Artículos

Augustine, Mary, *Some Historical and Social Aspects of Leprosy:* Worldmission (1951) 78-88.

Brown, Raphael, *World Survey of Catholic Leprosy Work:* Worldmission (1951) 42-65.

Fazzioli, Eddo, *Un male antico ed attuale: la lebbra:* Le Miss. Catt. (1964) 26-47.

Martinho G., Julio, S. J., *Las Misiones Católicas y los leprosos:* Siglo Misiones (1935) 242s.

Meacher, W. J., S. J., *Culion Leper Colony:* Woodstock Letters (1926) 226-243.

Millán, Felipe, S. J., *La isla del dolor:* Siglo Misiones (1923) 143– 209; (1925) 281– 247–.

Neufeld, Hubert, *Die Lebenden Toten:* Weltmission (1950) 131-156.

Väth, Alfonso, S. J., *Las misiones al cuidado de los leprosos:* Siglo Mis. (1924) 46.

Weiss, Arthur, S. J., *Culion Leper Colony:* Woodstock Letters (1948) 35-59.

Un problème: la lèpre: Mission de l'Eglise (1964) 62-70.

La lèpre: Les Missions Catholiques (1954) agosto-sept., 193-223.

Como reflexión final, la que hace el n. 12 del decreto *Ad gentes:*

> «La Iglesia no quiere mezclarse en el gobierno político de la ciudad terrenal. No desea otra autoridad sino la que, con el favor de Dios, le permita ayudar a los hombres, mediante la caridad y el servicio» (AG 12 final).

Otra cosa es lo que puedan hacer los católicos *seglares o laicos,*

que, *como ciudadanos* de su país pueden, y deben, intervenir activamente en la política, en defensa de las propias ideas cristianas.

3. La *Populorum progressio* de Pablo VI (1967)

Otra encíclica de Pablo VI, fechada el 26 de marzo de 1967, por tanto año y medio después del decreto *Ad gentes*, y ocho años antes de la *Evangelii nuntiandi*. De carácter general para toda la Iglesia, pero con una aplicación particular para la Iglesia *misionera*. Con ella se determinaba una nueva orientación en la actividad misma misional, al aceptar como fin propio de la evangelización también éste del *desarrolo integral* del hombre, de todo el hombre, de todos los hombres, juntamente con el de todos los pueblos [4].

> «El desarrollo de los pueblos –comienza la encíclica–, y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención. Apenas terminado el Concilio Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres, para ayudarles a captar las dimensiones de este grave problema, y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad».

Alude a continuación a doctrinas similares expuestas por papas anteriores, como León XIII en su *Rerum novarum* [5], de Pío XI en su *Quadragesimo anno* [6], de Juan XXIII en su *Mater et magistra* [7] y *Pacem in terris* [8], y sucesivos mensajes de Pío XII.

Desarrolla la doctrina en dos partes:

- Por un desarrollo integral del hombre.
- Hacia el desarrollo solidario de la humanidad.

En la primera constata la actuación constante de la Iglesia en este desarrollo integral del hombre y de la humanidad entera, como lo puede probar toda su actuación misionera. Porque

[4] AAS (1967) 257-299.

[5] *Acta Leonis XIII*, XI, 97-148.

[6] AAS (1931) 177-228.

[7] AAS (1961) 401-464.

[8] AAS (1963) 257-304.

«fiel a las enseñanzas y al ejemplo de su Divino Fundador, que dio como señal de su misión el anuncio de la buena nueva a los pobres (Lc 7, 22), la Iglesia nunca ha dejado de promover la elevación humana de los pueblos, a los cuales llevaba la fe en Jesucristo. Al mismo tiempo que iglesias, sus misioneros han construido hospicios, hospitales, escuelas, universidades. Enseñando a los indígenas el modo de sacar mayor provecho de los recursos naturales, los han protegido frecuentemente contra la codicia de los extranjeros». «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: 'Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres'» [9].

A tal apostolado quedan invitados los católicos del mundo entero, más particularmente los misioneros y católicos de países de misión, que por lo general están más en contacto con los hombres de países en desarrollo y hambrientos. En adelante, en la obra misma de la evangelización como tal ha de estar presente este binomio: *evangelización y desarrollo, cristianización y humanismo.* La *cristianización* aparece sobre todo en el decreto *Ad gentes,* el *humanismo* en la *Gaudium et spes.* Cuanto más cristiano se sea, más humano se debe ser. La misión debe comprender a todo el hombre, *alma, y cuerpo, materia y espíritu.*

Nos interesa ahora el punto del *humanismo,* en el que ha de enfocarse, sobre todo, el aspecto conjunto de *desarrollo* y *misión.* Los misioneros han atendido siempre al desarrollo cultural y humano de sus hombres: aliviar sus miserias, levantar su *standard* de vida, humanizar al hombre en todos los campos de su actividad; pero esta actividad *social* no entraba de suyo, puede decirse, dentro de la *definición* de la misión misma. Es ésta una adquisición posterior, debida más concretamente al Vaticano II.

Juan XXIII introdujo esta nueva cuestión en su alocución primera al Vaticano II: que la misión debería mirar a *todo el hombre.* Sería Pablo VI el que, en varios de sus documentos, sobre todo en la *Populorum progressio,* le diera todo su vigor, de modo que la Iglesia como tal prestara toda su colaboración en este campo con otros organismos internacionales similares. Y también el que no pocos misioneros comenzaran a dedicarse a obras de carácter social: cooperativas, urbanización, planificación de pequeñas industrias, enseñanza en todos sus grados, formación social y cultural de

[9] L. J. Lebret, *Dynamique concrète du développement.* Paris.

los pueblos, etc. Esto ocasionaría que se descuidara un poco más la otra corriente de la *cristianización*, lo que no deja de ser una idea errónea y desviada cuando quiere defenderse con exagerado exclusivismo.

El problema teológico está en calibrar su mutua relación e interdependencia, en cuya solución deberán barajarse cinco posturas distintas:

– El progreso, el desarrollo y los cambios sociales no deben confundirse, o identificarse, con la salvación mesiánica. Los misioneros no deben mezclarse en tales manifestaciones.

– Todas estas actividades sociales pueden tomarse como una pre-evangelización, como una especie de preparación para la proclamación del mensaje evangélico. Su función consistirá en buscar contactos y ganar oyentes. Así, pre-evangelización y evangelización vendrán a ser como dos aspectos de una misma actividad misional. Una acepción clásica del aspecto social de la actividad misionera.

– Otra interpretación, clásica también, es colocar estas actividades sociales dentro del trabajo misionero, pero sólo como *medios indirectos*. El único medio *directo* seguiría siendo el de la predicación de la palabra de Dios.

– Esta nueva postura cancelaría toda distinción entre evangelización y pre-evangelización, entre apostolado directo e indirecto; la labor de evangelización los comprendería a ambos, complementándose e ilustrándose los dos, porque el progreso de humanización es también cristianización en última instancia.

– Por fin, la postura o solución de Pablo VI, expresada en parte ya en la *Populorum progressio*, y más taxativamente en su Mensaje del Domund de 1970:

> «Evangelización es aquella estricta actividad religiosa que tiende a predicar el reino de Dios y el evangelio como una revelación del plan de salvación en Cristo. Por *desarrollo* se entiende la *temporal promoción humana* del pueblo, que nos hace responsables de nosotros mismos, y va hacia los más altos niveles de cultura y prosperidad. La actividad misionera de la Iglesia no puede cambiar en una realidad *terrena* su único o principal fin; ni tampoco desconocer los fundamentales deberes de la caridad» [10].

Si queremos valorar en su justo medio estas distintas posturas, podemos hacer las siguientes reflexiones:

[10] Fides, 10-6-1970.

– La evangelización consiste en la proclamación del evangelio, razón principal de por qué Jesucristo resucitó de entre los muertos. Pero el evangelio no es tan sólo cosa de palabras, es también una vida, una persona; su proclamación es presentar una realidad, una persona, una vida, como imitación y empuje a una decisión. Así, la predicación del ejemplo, del testimonio, que el misionero debe dar con sus palabras y con sus hechos.

– El mandato misionero del Señor nos pide que enseñemos a los hombres a observar cuanto él mismo nos transmitió: sobre todo amarnos los unos a los otros como el mismo Dios amó a su Hijo y nos lo entregó a nosotros.

– Amar al prójimo y servirle es fundamental para la misión cristiana, y este amor urge sobre todo cuando a nuestro prójimo lo encontramos en una necesidad determinada.

– Estas actitudes son trabajo misional y evangelización en sentido propio. Es una parte del mandato general de Cristo, del que la predicación es un mandato particular.

– Aparece claro que el evangelio tiende también a esa humanización o humanismo, que llamamos *desarrollo;* desarrollo que, en manos de la Iglesia, se convierte en *caridad* y en *sacramento.*

Relación entre evangelización y desarrollo. Damos aquí al término *desarrollo* el sentido que le da la *Populorum progressio,* un desarrollo *integral* del hombre. Lo del evangelio: «Este es mi mandato: que os améis unos a otros como yo os he amado a vosotros» (Jn 15, 12).

En este sentido, el trabajo en favor del desarrollo integral es una vía auténtica de la palabra de Dios, palabra de salvación. En la medida en que los cristianos son el instrumento visible de la mediación de Cristo, prestan un servicio irreemplazable al desarrollo. Porque la adhesión a la palabra comunica un sentido nuevo de *responsabilidad* y de unidad del testimonio humano.

Y donde resulte imposible la proclamación de la palabra, el trabajo de *desarrollo,* animado por este espíritu, encierra un sentido verdaderamente misionero.

Tarea de la Iglesia como institución de salvación. Toda contribución de la Iglesia al desarrollo debe realizarse en un espíritu de servicio, y no de tutela. «He venido, no para ser servido, sino para servir» (Mt 20, 28). A la luz de este principio, deberá juzgarse la oportunidad de la creación o del mantenimiento de las instituciones

cristianas, o de la preferencia que hay que dar a un empeño en estructuras no eclesiales.

Hemos de distinguir entre *secularización* y *secularismo.* La secularización bien comprendida reconoce a las realidades terrenas su «justa autonomía» (GS 36), sin poner en peligro la orientación última de toda actividad humana [11], lo que no ocurre en el concepto de *secularismo,* que no entra dentro de la óptica de la Iglesia.

En adelante, pues, el desarrollo integral de todo el hombre con ese humanismo integral deberá ser también función primordial de la actividad misional de la Iglesia, y de la evangelización de los pueblos, pero deslindando, en su justo lugar, los valores *espirituales* de los *meramente humanos.*

A este propósito comentaba el P. Karl Müller en su obra *Misions Theologie* [12]:

> «La ayuda al desarrollo como servicio prestado al hombre queda completamente dentro del ámbito de la misión. Sería recluir a la Iglesia en la 'sacristía', si se le negara la competencia para esa ayuda, y se la obligara a abstenerse de prestarla. La Iglesia no obstaculiza las actividades que se desarrollan en este sentido por parte de los Estados y de las organizaciones privadas, sino que, lejos de eso, les prestará ayuda. Pero muchas veces la cooperación de la Iglesia queda absolutamente exigida por la situación y, con harta frecuencia, su ayuda es un necesario correctivo.
>
> La ayuda al desarrollo de los pueblos subdesarrollados deberá presentarse en el propio lugar determinado de cada pueblo necesitado; o por medio de obras generales de ayuda, como puede ser las de *Misereor* y *Adveniat* (Alemania) o, a nivel *eclesial-ecuménico,* como fue la SODEPAX».

Cuando iba a fundarse en Alemania la *Misereor,* decía el card. Fring:

> «En la obra que se va a fundar, no se trata de un medio para la misión, sino de la participación en la asistencia corporal al Señor. No se trata de hacer frente a los peligros en el terreno político o religioso, ni tampoco de una campaña para anticiparse al bolchevismo, sino sencillamente del ejercicio de la *misericordia cristiana*» [13].

Y lo mismo otras instituciones similares de ayuda a las misiones en el ámbito de toda la Iglesia católica.

[11] Fides, 2-4-1969.

[12] K. Müller *Entwicklungshilfe, o. c.,* 115-118.

[13] H. T. Risse, *Misereor. Ein Abenteuer der christlichen Liebe.* Mainz 1962, 16.

4. La creación de la SODEPAX

La misma Iglesia como tal se imponía en el Vaticano II una tarea de «cooperación activa y positiva» de todos los cristianos. Decía la *Gaudium et spes:*

> «El Concilio, teniendo en cuenta la inmensidad de las calamidades con las que la mayor parte de la humanidad es vejada aun hoy día, y para favorecer en todas partes al mismo tiempo la justicia y el amor a Cristo para con los pobres, considera muy oportuna la creación de algún organismo universal de la Iglesia, cuya tarea sea excitar la comunidad de los católicos para que fomenten el progreso de las regiones indigentes, así como la justicia social, entre las naciones» (GS 90).

Y el 6 de enero de 1967 creaba el papa ese organismo especial: una *Comisión pontificia para la Justicia y la Paz,* con este encargo oficial:

> «despertar a todo el pueblo de Dios en una plena inteligencia del papel que se espera de él, de modo que pueda promover el desarrollo de los pueblos pobres, la justicia social entre las naciones, y ofrecer a las naciones menos desarrolladas los medios aptos para favorecer el desarrollo».

Desde el primer momento, esta nueva comisión, en relación estrecha con el Secretariado para la unidad, buscó también la colaboración del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Y fruto de todo ello sería la creación de una *comisión mixta* de estudios sobre la *sociedad,* el *desarrollo* y la *paz.* En junio de 1967 tenía su primera reunión para el estudio de estos tres temas:

– La concepción teológica de la justicia y del amor en la historia y en la sociedad.

– Una estrategia del desarrollo en una perspectiva mundial.

– El reconocimiento de la plena dignidad del hombre en la comunidad nacional, regional, e internacional.

Tomaba como sigla la de SODEPAX. Eran grandes realmente las esperanzas puestas en ella. En sus encuentros de Beirut (1968), de Roma (1968) y de Montréal (1969), se trató de llegar a comprender a fondo lo que era la comisión. Mientras en Beirut era tachada de *paternalista* y de tener aires de *protectorado,* en Montréal se estudiaban conceptos como el de *humanización* y *liberación,* y se formulaba la exigencia de conciliar las estructuras socio-políticas. Entre otras cosas, se propuso la creación de un fondo económico mundial para la ayuda al desarrollo [14].

[14] *La Conférence de Beyrouth sur la cooperation mondiale pour le développe-*

En la práctica, la SODEPAX llegaría a ser principalmente un foro de consultas sobre cuestiones como teología y desarrollo, hambre y justicia, con el fin de llegar a una atinada estrategia de comunicación, a las planificaciones para el segundo decenio del desarrollo, a una reforma del sistema monetario internacional, etc. Su historia efímera demuestra que una cooperación *ecuménica,* necesaria por otra parte, tropezaba con graves dificultades en el desarrollo de su actuación. En agosto de 1980, después de 12 años de existencia de la *comisión mixta,* se decidía ya su disolución para el 31 de diciembre siguiente. Había dificultades para su continuación por varias razones de *personal,* y quizás principalmente de tipo *económico.* Aunque, de hecho, se había fundado a *título experimental* por tres años, prorrogables después, como se hizo hasta esa fecha.

De parte *católica,* la SODEPAX estaba ligada a la Comisión pontificia *Justitia et Pax;* de parte *ecuménica,* primero a la *Comisión para el desarrollo,* creada en 1970, y luego a la «Unidad» *Justicia y servicio,* que la sucedía en 1978.

Todo ello llevaba a SODEPAX a modificar su estructura cuando se procedía a la primera renovación de su mandato en 1971. Lo comenzaba con personal ya muy reducido y con recursos notablemente disminuidos. Su disolución se discutía en Louverain (1979) y en Marsella (1980), decidiéndose su disolución para el 31 de diciembre de 1980 [15].

Se creaba un nuevo *grupo consultivo,* que tenía su primera reunión el 17 y 18 de septiembre de 1981, con el nombre de *grupo consultivo mixto,* con una larga discusión de sus programas y sus actividades futuras, de sus posibilidades de colaboración en el futuro. Problema importante, el de la *paz.* Otros puntos abordados fueron: actividades de socorro y de asistencia a las Iglesias, preocupación común de la formación espiritual y de la educación para el compromiso cristiano en la acción social; y modo de esclarecer determinadas cuestiones morales y éticas en el campo social, en el que los cristianos están llamados a prestar testimonio común [16].

ment: Document. Cathol. (1968) 973-980; *Beyrouth Conference:* One in Christ (1968) 322-327; y Service d'Information (1968) n. 5, 4-5; M. Khostamm, *Deuxième réunion de la Commission de Recherche.* Rome, 21-23 mai 1968: Document. Cathol. (1968) 1510-1513.

[15] *SODEPAX, une expérience oecuménique*: Service d'Information (1980) n. 44, 147-150.

[16] Irénikon (1981) 519-520.

Bibliografía

Obras

Abútua Lázpita, Carlos, *Misiones y desarrollo de los pueblos.* Bilbao 1969.

Achútegui, Pedro (ed.), *Mission and Development.* Manila 1970, 179 p.

Arrupe, Pedro, S. J., *Misión y desarrollo.* Madrid 1969, 132 p.

Bauer, Gerhard, *Towards a Theology of Development. An annotated Bibliography.* Genève 1970, 201 p.

Bigo, Pierre, *La Iglesia y el Tercer Mundo.* Salamanca 1975, 303 p.

Cedovato, Giuseppe, *Decolonizzazione e svilupo.* Roma 1971, 368 p.

Cotter, James, *The World in the Third World.* Washington 1968, 285 p.

Dhavamoni, Mariasusi (ed.), *Evangelization, Dialogue and Development. Selected Papers of the International Theological Conference. Nagpur (India 1971).* Roma 1972, VIII-358 p.

Duchrow, U., *Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?*, 1986.

Gern, W., *Entwicklung,* en *Lexikon Missions-theologischer Grundbegriffe.* Berlin 1987, 72-82.

Guzetti, Giovanni Battista, *Evangelizzazione e promozione umana.* Roma 1976, 196 p.

Kröger, J. H., *Human Promotion as an integral Dimension of the Church's Mission of Evangelisation: A Philippine Experience since Vatican II.* Maryknoll, New York 1985.

Laurentin, P., *Développement et Salut.* Paris 1969, 334 p.

Maurier, H., *Religion et développement. Traditions africaines et catéchèse.* Paris 1965 191 p.

Rudersdorf, K. H., *Das Entwiclungskonzept des Weltkirchenrates,* 1975.

Sorge, Bartolomeo, *Evangelizzazione e promozione umana. Stimoli dalle giovanni Chiese.* Bologna 1975, 188 p.

Thimme, H.-Wöste, W. (ed.), *Im Dienst für Entwicklung und Frieden,* 1982.

Eglise et développement. Kinshasa 1972, 221 p.

Evangelizzazione o sviluppo? Milano 1972, 114 p.

Missions und Entwicklung. Mannheim 1971, 98 p.

Missione e sviluppo dei popoli. Bologna 1969, 110 p.

Misiones y desarrollo de los pueblos. Bilbao 1969, 324 p.

Perché le Missioni? Teologia delle Missioni. Studi e dibattiti (sobre el Simposion de los teólogos). Roma 1969. Bologna 1970, 289 p.

Umanesimo ed evangelizzazione. Milano 1969, 196 p.
La protección del indio. Salamanca 1989, 263 p. (artículos varios).

10

La teología de la liberación

No tratamos aquí de hacer un análisis profundo de esta nueva teología, que tantos admiradores y tantos detractores ha tenido, y tiene, y de la que existe ya una amplísima bibliografía. Pero toca un problema que está ahí, y que puede incidir, aun violentamente, en los países de misión. Lo mismo que los temas de la *justicia*, de la *paz*, de los *derechos humanos*, y del *racismo*, en cuyo análisis tampoco entraremos aquí.

Son temas, todos ellos, de *carácter general* que atañen no sólo a la Iglesia universal y misionera, sino a *toda la sociedad*. De ello se ocupa ampliamente el Movimiento Mundial Ecuménico de las Iglesias. Es significativo el hecho que, desde el final de la segunda guerra mundial de 1945 hasta 1985, se hayan encendido hasta 130 guerras parciales en países del Tercer Mundo, con una pérdida global de 30 a 35 millones de vidas humanas. De ahí que los papas no hayan dejado pasar ocasión para lanzar angustiosos llamamientos a la paz. Por su parte, el Consejo Mundial de las Iglesias ha venido ocupándose, en todas sus Asambleas, del tema de la guerra, de los medios de destrucción masiva, del desarme, de la renuncia al empleo de las armas, de la carrera de armamentos y del militarismo en general. Imponentes gastos militares e ingentes catástrofes de vidas humanas.

De los *derechos humanos* tampoco es necesario hablar aquí. La igualdad fundamental de todos los hombres exige la igualdad de derechos en todos. ¡Y se conculcan tan a menudo en los pueblos del Tercer Mundo *exigiendo* la puesta en práctica de la igualdad de derechos! También abordó el tema la *Gaudium et spes* en el Vaticano II. Contraria a ese principio es, en todo caso, la teoría del

racismo, con el tan conocido caso del *apartheid* en la República sudafricana.

1. Doctrina de la *Evangelii nuntiandi*

Para cuando escribía la *Evangelii nuntiandi* Pablo VI, estaba ya cociéndose la llamada teología de la liberación, y no podía soslayar el papa la cuestión en su encíclica. De *liberación* habla en sus n. 30 al 37, y de ellos entresacamos algunos pasajes.

> «Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repiten los obispos (en el sínodo), tiene el derecho de anunciar la *liberación* de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos, el deber de ayudar a que nazca esta *liberación,* de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización» [1].

De una conexión necesaria con la *promoción humana* de que habla el n. 31, hemos hablado ya en el apartado de la promoción humana, pues *promoción* y *liberación* van muy estrechamente unidas. Y el n. 32 añade:

> «No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la *liberación,* al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de *liberación,* han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal..., a un bienestar material; su actividad –olvidando toda preocupación espiritual y religiosa–, a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significado más profundo. Su mensaje de *liberación* no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación» (n. 32).
>
> «Acerca de la *liberación* que la evangelización anuncia y se esfuerza por poner en práctica, más bien hay que decir: No puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, pública, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al absoluto, que es Dios» (n. 33)... «Por eso, al predicar la

[1] *Evangelii nuntiandi,* n. 30.

liberación, y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre, sino que reafirma la primacía de su vocación espiritual, rechaza la sustitución del anuncio del reino por la proclamación de la *liberación* humana, y proclama también que su contribución a la *liberación* no sería completa si descuidara el anunciar la salvación en Jesucristo» (n. 34).

«La Iglesia asocia, pero no identifica nunca *liberación humana* y *salvación en Jesucristo,* porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda *noción de liberación* es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la *liberación,* crear el bienestar y el desarrollo, para que llegue el reino de Dios. Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda *liberación* temporal, toda *liberación* política... lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación, y decae del ideal que ella misma se propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual, y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios» (n. 35).

Finalmente, unas reflexiones sobre la *violencia,* a la que a veces acude, o justifica, la teología nueva de la liberación:

«La Iglesia no puede aceptar la *violencia,* sobre todo la fuerza de las armas –incontrolable cuando se desata–, ni la muerte, de quienquiera que sea, como camino de *liberación,* porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquéllas de las que se pretende liberar. Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia, ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis. Debemos decir y recalcar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica, y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos, y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo» (n. 37).

Queda clara la postura de Pablo VI y de la Iglesia en el tema de la *liberación* del hombre, contra la que chocarían no pocas veces los «teólogos liberadores» modernos. Sólo dentro de estos sanos principios, se alegraba Pablo VI, en la misma encíclica, de tomar «una conciencia cada vez más viva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres». Y ¿qué hace falta? «Trata de suscitar cada vez más numerosos cristianos que se dediquen a la liberación de los demás. A estos cristianos 'liberadores' les da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su

prudencia y experiencia, para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso... La Iglesia se esfuerza por inserir siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación que ella misma anuncia...». «Esperamos –concluía el papa– que todas estas consideraciones puedan ayudar a evitar la ambigüedad que reviste frecuentemente la palabra 'liberación' en las ideologías, los sistemas o los grupos políticos. La liberación que proclama y prepara la evangelización es la que Cristo mismo ha anunciado y dado al hombre con su sacrificio» (n. 28).

2. La liberación elevada a categoría teológica

a) Caldo de cultivo de las reacciones modernas

El nuevo movimiento de liberación que, como decimos, iba a ser elevado por algunos de sus más prestigiosos defensores a categoría *teológica* (teología de la liberación) tendría un impacto más particular en América Latina, donde muchos pueblos e individuos estaban necesitando de una urgente liberación de sus cada vez más acuciantes presiones externas. Un nuevo movimiento que, aunque pudiera tener connotaciones religiosas en la obra de la evangelización, las tenía más propiamente políticas y económicas. Allí donde ya desde los primeros años de la colonización se habían alzado voces «liberadoras» en favor de los indígenas, como las de Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, etc. Parecidas reacciones se habían ido repitiendo a lo largo de los siglos de la colonización, y ya en la época de los Estados independientes, hasta nuestros días.

Todo comenzaría bajo el signo de un movimiento *social-cristiano* o *demócrata-cristiano*, que se proponía luchar contra los abusos y las injusticias del sistema capitalista por medio de reformas, entre ellas la muy importante «reforma agraria». Pero ésta era más bien una tarea *socio-política*, más propia del Estado que de la Iglesia. Había que evitar una posible revolución violenta. Por parte de algunos hombres de Iglesia, se hacía, al mismo tiempo, una reflexión teológica para una pastoral renovada.

En agosto de 1961 se reunían en Punta del Este algunos jefes de Estados latinoamericanos, donde firmaban la llamada *Carta constitutiva de la alianza para el progreso*, propuesta por el presidente John F. Kennedy. Y como la revolución cubana podía ser un aliciente, y un ejemplo, para otros Estados latinoamericanos, deci-

dían los Estados Unidos de América ayudar a todos esos países a salir de su subdesarrollo. Lo mismo se había hecho en Europa después de la segunda guerra mundial para rehacer su economía general, harto maltrecha. Se llegó a pensar, con demasiado optimismo, que se había abierto una nueva vía, y una nueva era, en la que y por la que los países pobres sudamericanos podrían alcanzar un desarrollo económico similar al de los países ya desarrollados.

No pocos teólogos de América Latina se mostraron bastante favorables a estas teorías del desarrollo. En 1961 se publicaba la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII, donde se decía: «El problema más importante de nuestra época es quizás el de las relaciones entre las comunidades políticas económicamente desarrolladas y los países en vías de desarrollo» (n. 162). Se exhortaba a los países ricos a prestar una ayuda desinteresada a los países pobres. Pero el asesinato de Kennedy vino a asentar un golpe mortal también a la *alianza para el progreso*, formulada en Punta del Este.

Por otro lado, la nueva política del desarrollo agravaba de hecho, cada vez más, la situación socio-política de muchos Estados por la naturaleza misma de los sistemas de intercambio, hasta la situación actual de las grandes deudas externas de casi todos esos Estados, que han ido creando una creciente *dependencia* con relación a los Estados Unidos, o de grandes sociedades internacionales. La situación, lejos de mejorar, había ido empeorando hasta unos extremos límite [2].

Tal situación vendría a suscitar grandes movilizaciones populares, reivindicando transformaciones profundas en la estructura socio-económica de los respectivos países, que provocarían la aparición de dictaduras militares en varias de las naciones latinoamericanas. En este contexto, la revolución cubana se presentaba como una alternativa del factor principal del desarrollo. Surgían en muchas partes focos de lucha armada, encaminadas al derrocamiento de los poderes constituidos y a la instauración de regímenes de *inspiración socialista*. Era una atmósfera verdaderamente *pre-revolucionaria*.

b) *Implicación eclesiástica*

Ante el fracaso creciente de la política del desarrollo seguida hasta aquí, y favorecida por parte de instituciones católicas, crecía

[2] Raymond Winling, *Las teologías de la liberación latinoamericanas*, en *La teología del siglo XX*. Salamanca 1987, 215-227, aquí 215-216.

la persuasión de que había que buscar la solución por otras vías. Las organizaciones católicas no daban la impresión de poder asegurar una emancipación completa. No resultaba ya tan creíble la política social-cristiana. Por eso, algunos ambientes se volvían hacia los movimientos revolucionarios y aceptaban colaborar con partidos que predicaban la revolución. Una nueva ideología de un *cristianismo revolucionario.* Incluso hasta algunos sacerdotes se hicieron guerrilleros, como el más conocido Camilo Torres. Quizás el teólogo católico que más claramente tomara partido por la nueva ideología fuera José Comblin, que escribió dos obras con los títulos de *Théologie de la révolution,* y *Théologie de la pratique révolutionnaire,* aunque no pueda considerarse como un teórico de la subversión por la guerrilla.

En esta misma década de los años 60 surge también, en muchas Iglesias particulares latinoamericanas, un soplo de renovación, con una proyección *más social:* laicos que se comprometen con trabajos populares, obispos y sacerdotes que, en un plan carismático, avivan la llama del progreso y de la modernización nacional. Surgían las primeras comunidades de base. Y algunos obispos latinoamericanos condenaban formalmente el capitalismo, aprobaban el socialismo y pedían cambios radicales; explicaban que la Iglesia no puede rechazar todas las revoluciones y que tiene que favorecer a las que sirvan a la justicia y se hagan en servicio del bien común.

Es cuando se publicaba la *Populorum progressio* (1967) condenando toda clase de violencias, como hemos visto ya [3]. Algunos exceptuaban el caso concreto y evidente de una prolongada tiranía que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente al bien común, en cuyo caso podría justificarse el recurso a la violencia.

En agosto de 1968 se reunía en Medellín (Colombia) la segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano (CELAM), y uno de sus puntos de discusión sería precisamente el de la *violencia,* que el papa había vuelto a condenar varias veces en su reciente viaje por América. El episcopado estaba con el papa, aunque no se extrañaría si en algunos países americanos estallaban brotes de violencia, dada la situación explosiva en que se encontraban de presión y de injusticias.

En su documento final recogían esta apreciación:

«Si es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legitima-

[3] *Populorum progressio,* n. 37.

da en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común del país, tanto si proviene de personas como de estructuras manifiestamente injustas, es igualmente cierto que generalmente la violencia o la insurrección revolucionaria... engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No es posible combatir un mal real a costa de mayores desgracias».

Medellín representa un momento decisivo de la evolución. Se renunció muy pronto a hablar de la teología de la *revolución*. Recogiendo un término que presentaba el documento final, se habló, a partir de entonces, de *liberación*, y de *teología de la liberación*.

A partir de Medellín, se manifestó la voluntad de elaborar una teología más adaptada a la situación real de Latinoamérica, haciendo una teología propia latinoamericana que no dependiera, como hasta entonces, de la teología llamada europea. No había unanimidad de pareceres, y pronto se manifestaron diversas tendencias en la interpretación de los documentos de Medellín [4].

c) *Efervescencia teológica*

Muy pronto se iniciaron determinadas reflexiones teológicas que apuntaban a una teología de la liberación, a la luz del Vaticano II, pero con impronta propiamente latinoamericana. En la liza entraban teólogos tanto católicos como protestantes. Así, por ejemplo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, y algunos más, del lado católico; y del lado protestante, Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubén Alves y José Míguez Bonino, que, en repetidos encuentros, comenzaron a reflexionar sobre las relaciones entre fe y pobreza, entre evangelio y justicia social.

En marzo de 1964, un encuentro en Petrópolis, Brasil, en el que Gustavo Gutiérrez presentaba la teología como reflexión crítica sobre la *praxis*. Ulteriores reuniones en La Habana, en Bogotá y en Cuernavaca (junio y julio de 1965), donde se delineaban ya unos contornos más nítidos. En torno a la preparación de la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968, se organizaron varios encuentros sobre temas pastorales, a partir de una práctica comprometida de los cristianos. Reflexiones de G. Gutiérrez en Montréal (1967) y en Chimbote, Perú, sobre la *pobreza* en el Tercer Mundo, y el desafío

[4] R. Winling, *o. c.*, 218-219.

a una pastoral de liberación, avanzaban poderosamente en el sentido de una teología de la liberación. Y en 1969, en otro encuentro tenido en Suiza, se delineaban las primeras líneas de «Hacia una teología de la liberación».

Del 6 al 7 de marzo de 1970 se celebra ya en Bogotá el primer congreso sobre esta teología, que se repetiría en el mismo lugar del 26 al 31 de julio de 1971. Los *protestantes*, por su parte, organizaban congresos suyos propios en Buenos Aires los años 1970 y 1971, también en el mismo sentido.

Y en diciembre de 1971 publicaba ya Gustavo Gutiérrez el primer libro de una teología con el título de *Teología de la liberación. Perspectivas.* En mayo anterior, Hugo Assmann había publicado el suyo *Opresión-liberación, desafío de los cristianos* (Montevideo), y en julio Leonardo Boff su *Jesucristo el liberador.* Quedaba así abierto el camino para una teología hecha a partir de la *periferia,* que representaba, y sigue representando todavía, un inmenso desafío a la misión evangelizadora de la Iglesia [5].

Era una de las corrientes teológicas más extremistas. Había otras más moderadas y tradicionales, como la representada por el entonces arzobispo de Buenos Aires, y luego cardenal, Eduardo Pironio, que veía las situaciones de opresión existentes en América Latina y reflexionaba seriamente sobre ellas, aplicando una doctrina eclesiástica recta, tradicional: interpretaba, cristianamente, la praxis liberadora, situándola en el horizonte de la comunión con Dios. Existe una noción cristiana de liberación, en el sentido en que la Iglesia define los límites dentro de los cuales puede buscarse una liberación; y propone una antropología que atiende a todas las dimensiones del hombre: la misión de la Iglesia consiste en denunciar políticamente las injusticias y comprometer a las clases dirigentes a transformar rápidamente, y de modo radical, las estructuras de dominación; y en cuanto a los oprimidos, la Iglesia no tiene derecho a adormecerlos en su servidumbre, ni a mantenerlos en la alienación predicándoles la *resignación.* Los pastores deberán invitar a los laicos a la accion concreta. Ellos, sobre todo, deberán estimular todo proceso de liberación [6].

Gustavo Gutiérrez y sus seguidores iban por otra línea, proponiendo ya una teología de la liberación más elaborada. El mismo Gutiérrez confesaría cómo compartía las experiencias de un grupo

[5] Leonardo Boff-Clovis Boff, *¿Cómo hacer teología de la liberación?* Madrid 1986, 88-90.

[6] Winling, *o. c.,* 220.

de cristianos comprometidos en una acción revolucionaria de tipo socialista; rechazando todo aspecto capitalista, se pronunciaban por una transformación radical en los terrenos económico, político, cultural y religioso. Una opción revolucionaria, derivada de un análisis de *tipo marxista,* que decían ser el único camino de liberación eficaz y auténtico. De hecho, no entraría ya en este primer análisis reflexión alguna *teológica,* pues tal opción se tomaba en una autonomía total de conciencia humana.

Había una permuta de valores: no se trataba ya de construir de *forma abstracta* una teología de la liberación, que de sus *principios* propios dedujera conclusiones en orden a una praxis, sino al revés: partir de la misma *praxis* para deducir de ella una nueva teología implícita, que luego se confrontaría con la palabra de Dios. Sería una nueva teología.

En ese mismo sentido dirigirían su propio análisis Hugo Assmann, Leonardo Boff y J. Sobrino; aunque tenían sus reflexiones propias, todos coincidían en un fondo común [7].

d) Afianzamiento de la nueva teología

La andadura de la nueva teología de la liberación tuvo sus etapas, como todas las nuevas teorías que se fraguan. Una etapa de *roturación* por parte de los que fueron abriendo camino: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann y Lucio Gera [8].

Del lado *protestante:* Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubén Alves y José Míguez Bonino [9].

[7] Winling. *o. c.,* 221; *Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de Gustavo Gutiérrez*: Tierra Nueva (1984) 94-96; Mis. Ab. (1985) 33-35; G. Gutiérrez, *Respuesta a las observaciones de la Sda. Congregación:* Mis. Ab. (1985) 36-78; G. Fessard, *Observaciones a Gustavo Gutiérrez*: Tierra N. (1977) n. 23, 26-32; Sr. Huerwas, *Some theological reflections on Gutierrez's use of «Liberation» as a theological concept*: Modern.Tim. (1986) n. 1, 67-76; E. J. Laje, *Teología de la liberación según Gustavo Gutiérrez*: Strom (1973) 297-306; H. Martínez, *La espiritualidad política de G. Gutiérrez*: Eccl.Xaver. (1974) n. 3, 71-99; J. Salazar, *Esquema del documento del Card. Ratzinger en relación con algunas obras de Gustavo Gutiérrez*: Tierra N. (1984) 5-20; J. Sobrino, *Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez «Beber en su propio pozo»*: Rev.Lat.Am.-Teol. (1984) 195-224; J. Von Niuewenhove, *La théologie de la libération de G. Gutiérrez. Réflexions sur son project théologique*: Lum.Vitae (1973) 200-234.

[8] J. L. Segundo, con sus obras *De la sociedad a la teología* (1970) y *Liberación de la teología* (1975); Assmann, con su *Teología desde la praxis de liberación* (1973) y Gera con sus *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* (1970) y su *Teología de la liberación* (1973).

[9] R. Alves, *Religión, opio o instrumento de liberación* (1970), y en inglés (1969);

Todos ellos representaban esta teología de la liberación como una especie de teología fundamental, como una apertura de perspectivas y horizontes nuevos sobre la teología.

En una segunda etapa de *edificación* se presenta ya su primer esfuerzo por incluir *contenidos doctrinales* en la línea de la *liberación,* en el campo de la espiritualidad, de la cristología, de la eclesiología . ¿Nombres nuevos? E. Dussel, Juan Carlos Scannone, Severino Croato y Aldo Büntig (argentinos); Joâo Batista Libanio, Fray Betto, Carlos Mesters, José Comblin, Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Gilberto Gorgulho, Carlos Palacio, Leonardo Boff (brasileños); Ronaldo Muñoz, Sergio Torres y Pablo Richard (chilenos); Raúl Vidales, Luis del Valle, Arnaldo Zenteno, Camilo Macise y Jesús García (mejicanos); Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan H. Pico, Ufiel Molina (centroamericanos); Pedro Trigo y Otto Maduro (venezolanos); Luis Patiño y Cecilio de Lora (colombianos) [10].

Sigue luego una *tercera etapa,* la de *cimentación,* con un doble cimiento:

– Una clara conciencia de fundar *epistemológicamente* el discurso teológico liberador: *ver, juzgar* y *obrar,* en los planos *espiritual, teológico* y *pastoral.*

– Una inserción de los teólogos y de otros «intelectuales orgánicos» en los medios populares y en los procesos de liberación.

Los hay en Brasil, en Costa Rica, en Perú, en Bolivia, Ecuador, Haití, etc., por no citar ya tantos nombres.

Finalmente, una *cuarta etapa,* de *sistematización,* procurando entroncar la nueva teología en la *revelación* y en la *tradición.* No es que quisiera exponerse toda la teología, sino sólo aquellos aspectos que van con el *concepto de liberación.* Una sistematización propia que responde más bien a una *exigencia pastoral.* Para preparar los agentes de la pastoral, se está publicando una colección de hasta 55 volúmenes con el título general de *Teología de la liberación,* preparados por un centenar de teólogos católicos de marcada tendencia ecumenista y colaboradores protestantes [11].

Míguez Bonino, con *La fe en busca de eficacia* (1967) y *Doing Theology in a revolutionary Situation* (1975).

[10] Leonardo Boff, *¿Cómo hacer teología de la liberación?* Madrid 1986, 91.

[11] Boff, *o. c.,* 90-94.

3. Otras teologías de la liberación

Hasta aquí nos hemos limitado a la teología de la liberación *latinoamericana.* Hay algunas más, por lo que muy bien puede hablarse de *diversas* teologías de la liberación, aunque la que más impacto ha causado ha sido la latinoamericana. Han ido apareciendo teologías diversas de liberación en los tres mundos de que se habla. Comenzando por el que suele llamarse *Tercer Mundo,* existen movimientos similares de liberación en el *continente africano,* en Zaire, Tanzania, Ghana y Africa del sur. En Sudáfrica tiene particular acento la *teología negra* de la liberación, y la *teología contextual,* ambas profundamente comprometidas en las luchas contra el *apartheid.* También la teología de liberación *negra* en Estados Unidos [12].

Luego, el gran *continente asiático,* con movimientos de liberación bien diferenciados en la India, Corea, Filipinas, Sri Lanka, Pakistán, etc., donde el cristianismo ha entrado ya en diálogo con las religiones no cristianas respectivas, para ir despertando su inmenso potencial *socio-liberador* [13].

Este *Tercer Mundo* es el más abonado para estas nuevas teologías, por su situación más general, y más histórica, de pueblos generalmente explotados y oprimidos.

Tampoco faltan brotes de nuevas teologías en el llamado *Primer Mundo* (países más avanzados cultural y técnicamente, como los europeos y similares), en los que sus respectivos teólogos han despertado ya a la confrontación de la fe cristiana con las contradicciones específicas de las sociedades llamadas avanzadas. Hemos hablado de la teología de liberación *negra* en Estados Unidos, en favor de todos los negros de aquel país. También existe una teología de liberación *europea,* especialmente viva en España. Son los

[12] Guillermo Múgica, *Trayectoria de la Teología de la Liberación de 1970 a 1985:* Iglesia Viva (1985) n. 116/117, 135-160; por ejemplo *Teología negra de la liberación en USA: l. c.,* 139-140, y *Teología africana de la liberación: Ibíd.,* 141-142.

[13] G. Múgica, *Teologías de liberación en Asia, l. c.,* 142-143. El recientemente publicado *Lexikon Missions-theologischer Grundbegriffe.* Berlin 1987, recoge ya, en correspondientes artículos, todas estas teologías: G. M. Setiloane, *Afrikanische Theologie,* 7-16; L. Gutheinz, *Chinesische Theologie,* 53-59; M. M. Thomas, *Indische Theologie,* 152-164; G. Terazono, *Japanische Theologie,* 185-193; H. Waldenfels, *Kontextuelle Theologie,* 224-230; B. M. Ahn, *Koreanische Theologie,* 230-235; J. B. Libanio, *Lateinamerikanische Theologie,* 247-266; C. G. Arévalo, *Philippinische Theologie,* 375-383; H. Rzepkowski, *Schwarze Theologie,* 437-444; J. B. Libanio, *Theologie der Befreiung,* 461-470. Todas ellas con su respectiva y a veces abundante bibliografía.

nuevos *pobres* y oprimidos de la sociedad avanzada: jóvenes, drogadictos, ancianos jubilados, obreros parados, y elementos extranjeros, movimientos liberadores y feministas. Este último particularmente conducido por teólogas femeninas [14].

Y movimientos particulares en los enclaves subdesarrollados de este Primer Mundo, como entre los 30.000.000 de latinos que viven en Estados Unidos, particularmente los «chicanos». Es significativo que muchos alumnos de las universidades europeas más famosas, como las de Lovaina, París, Salamanca, Roma, Tubinga y Münster por ejemplo, escojan temas ligados a la problemática de la teología de la liberación para sus tesis doctorales [15].

Finalmente, el llamado *Segundo Mundo,* en países del *bloque socialista.* No es mucho lo que se sabe de estos nuevos movimientos liberacionistas en los diversos países de este Segundo Mundo, aislado, por lo general, de los demás. Al menos sabemos que en 1979 se reunieron en Matanzas (Cuba) unos 70 teólogos de países socialistas para reflexionar, con otros teólogos latinoamericanos, sobre las responsabilidades sociales de la fe cristiana frente a los desafíos de nuetro tiempo [16].

4. Lo esencial de la teología latinoamericana

Por estar tan generalizada ya en América Latina la llamada teología de la liberación, viene a llamársela también ya *teología latinoamericana.* Nos dice Leonardo Boff que, más que un movimiento de teología, es la misma teología en movimiento [17]. Esta teología, prosigue el mismo autor, más que ser fuente o foco de irradiación de la teología de la liberación es, más humildemente, un modesto catalizador o un relativo dinamizador de la corriente universal. Pero hasta que no llegue a ser incorporada en su inspiración central por toda la teología, la de la liberación sólo puede aparecer como una corriente particular caracterizada como es: contradistinta de las otras corrientes y con un carácter programático. Aun así, está abierta a toda teología y sabe que su destino final

[14] G. Múgica, *Teología feminista, l. c.,* 143-144.

[15] L. Boff, *En el Primer Mundo,* en *¿Cómo hacer teología?...* 103-104; H. Dumont, *Europäische Theologie,* en *Lexikon,* 97-101; José Ramos Regidor, *Europa y las teologías de liberación:* Iglesia Viva (1985) n. 116/117, 161-198.

[16] Boff, *En el Segundo Mundo, o bloque socialista,* en *¿Cómo hacer teología de la liberación?,* 104-105.

[17] Boff, *¿Cómo hacer teología...,* 105.

es desaparecer como teología particular para volverse en teología sin más.

El propio Leonardo Boff nos explica cómo se hace esta teología [18]. Considera en un primer capítulo la cuestión de fondo: Cómo ser cristianos en un mundo de miserables. La compasión como origen de la liberación; el encuentro con Cristo pobre en los pobres, origen de la teología de la liberación; un primer paso: la acción que libera (liber-acción), y un segundo paso: la reflexión de la fe a partir de la práctica liberadora [19].

La teología de la liberación va surgiendo desde tres bases distintas actuando en conjunción: *profesional, pastoral* y *popular*. Podríamos sentirnos inclinados a creer que sólo fueran algunos determinados teólogos los que comenzaron y dieron cuerpo a la nueva concepción teológica. No fue así, sino que fue configurándose a tres niveles distintos.

La *base profesional* queda constituida por *teólogos de profesión*, de los que ya hemos citado algunos; son los que inician una reflexión teológica ante la situación angustiosa de muchos pobres y oprimidos, y van elaborando una nueva teología más rigurosa, de tipo científico, metódica, sistemática y dinámica, con un método socio-analítico, hermenéutico y práctico.

La *base popular*, constituida por fieles agrupados en comunidades de base, que van formando una teología más difusa y capilar, casi espontánea, lógica de vida, oral, gestional, sacramental, confrontando las enseñanzas del evangelio con su propia vida; hartos ya de *aguantar*, siguiendo la antigua ascética cristiana de la *resignación*, ante los muchos vaivenes de la vida, quieren *exigir* sus propios derechos como personas, en igualdad con los demás.

Finalmente, la *base pastoral*, o intermedia entre las dos extremas anteriores, constituida por los pastores, obispos, sacerdotes y religiosos, y otros agentes de pastoral, que precisan una teología más orgánica con relación a la *praxis*, lógica en la acción, concreta, profética, propulsora, que llevan una metodología de *ver*, de *juzgar* y de *obrar*. Un como puente tendido entre la teología de la liberación más elaborada de los profesionales y la reflexión liberadora de las bases cristianas populares. Y en los tres niveles se reflexiona sobre la fe confrontada con la opresión.

Puede comprenderse mejor esta teología de la liberación si se

[18] L. Boff, *¿Cómo hacer teología de la liberación?* Madrid 1986, 132 p.
[19] Boff, *o. c.*, 9-18.

examina su proceso a partir *desde abajo,* esto es, analizando lo que hacen las comunidades de base cuando leen el evangelio y lo confrontan con sus propias vidas de opresión. La base *profesional* hace lo mismo, pero de modo más sofisticado; y la base *pastoral* adopta una lógica y un lenguaje que saca sus recursos tanto de la *base* como de la *cima,* con un sentido crítico y orgánico [20].

Decíamos que los *profesionales* siguen, para la elaboración de su teología, una triple metodología: *socio-analítica, hermenéutica* y *práctica.*

En su vertiente *socio-analítica,* tienden a analizar el fenómeno de la opresión, y siguen: una *explicación empirista:* la pobreza *como vicio;* una *explicación funcionalista:* la pobreza *como atraso;* una *explicación dialéctica:* la pobreza *como opresión.* En su vertiente *hermenéutica,* van estudiando lo que la *Biblia* dice sobre los pobres y sobre los oprimidos. Son temas que aparecen en no pocos pasajes y libros de la Escritura, y que por lo mismo son los preferidos para una teología de la liberación. Lo mismo cuanto relacionado con este mismo tema pueda hallarse en la *tradición* cristiana. Y por último, la *doctrina social de la Iglesia.* Todo ello va creando la teología de la liberación, una doctrina que, de meramente *político-social,* va pasando a una categoría *teológica.*

Finalmente, la vertiente *práctica,* pasando ya a la *acción* directa, aplicando los principios hallados en la Biblia o en la tradición a los fenómenos sociales modernos [21].

Tema clave de toda esta teología: solidarizarse con el pobre es dar culto a Dios y comulgar con Cristo. ¿Qué motivaciones teológicas hay para esa opción por los pobres? Por unos pobres en sus diversas categorías, ya pobres *socio-económicos,* ya pobres *según el evangelio.* Estas son las claves principales:

– La fe viva y verdadera implica una práctica liberadora.

– El Dios vivo que toma partido por los oprimidos contra el faraón.

– El reino: el proyecto de Dios en la historia y en la eternidad.

– Jesús, Hijo de Dios, que asumió la opresión para librarnos a nosotros.

– El Espíritu Santo, «padre de los pobres», presente en las luchas por los oprimidos.

[20] Boff, *Los tres «pies» de la teología de la liberación: profesional, pastoral y popular,* en *o. c.,* 19-32.

[21] Boff, *¿Cómo hacer teología...,* 33-58.

- María, mujer del pueblo, profética y liberadora.
- La Iglesia, señal e instrumento de liberación.
- Los derechos de los pobres como derechos de Dios.
- El comportamiento del hombre libre y liberador.
- Otros desafíos a la teología de la liberación.

Junto a estas *claves teológicas*, han de considerarse las *críticas* a que puede estar sujeta la teología misma de la liberación y que se han blandido contra ella:

– Un *descuido de las raíces místicas*, supervalorando la acción política.

– Una *inflación del aspecto político* de las cuestiones relativas a la opresión y liberación, en perjuicio de otras dimensiones más profundamente humanas y evangélicas como la amistad, el perdón, el diálogo, la sensibilidad para el arte y las riquezas espirituales.

– Una *subordinación del discurso de la fe al discurso de la sociedad*, demasiado marcada por el conflicto de clases, sin prestar mayor atención a lo específico del campo religioso y cristiano.

– Una *absolutización de la teología de la liberación*, descuidando la validez de otras teologías, y la exacerbación de la figura socio-económica del pobre evangélico.

– Una *acentuación excesiva* de las rupturas, más que de las continuidades, en cuanto a los comportamientos, ideas e iniciativas pastorales, en confrontación con la gran tradición de la Iglesia.

– Una *negligencia* en profundizar el diálogo con las otras Iglesias cristianas, o con las teologías contemporáneas, e incluso con las enseñanzas doctrinales y sociales del magisterio pontificio y local.

– Una *desatención* de los teólogos de la liberación para hacerse comprender de las varias instancias eclesiales, atrasando el proceso de conversión de la Iglesia a los pobres y obstaculizando la necesaria asimilación de los derechos humanos, válidos también para el campo cristiano [22].

5. Apoyos de la teología de la liberación

Ha tenido y tiene esta teología principalmente dos apoyos: las *comunidades eclesiales llamadas de base*, y el movimiento *Cristianos por el socialismo*.

[22] Boff, *Temas clave de la teología de la liberación*, en *o. c.*, 59-84.

a) Comunidades eclesiales de base

En América Latina aparecen ya las primeras a partir de la década de los años 50, especialmente en Brasil, para ayuda del apostolado general y misionero. Eran asambleas de fieles, sin sacerdote presidente, por su escasez, para desarrollar en ellas la vida *cristiana popular.* Muy pronto quedarían comprometidas muchas de ellas en el movimiento general de *liberación.* Los documentos de Medellín se referían varias veces a ellas, describiéndolas como el primer núcleo eclesial que, en su propio nivel, es responsable de la evangelización y del culto, como célula inicial de estructuración eclesial y factor primordial de promoción humana. Sus rasgos característicos pueden ser éstos:

– Poner el acento en la comunidad viva más que en las estructuras.

– Favorecer la participación activa y la asunción de responsabilidad individual, luchando contra la pasividad.

– Buscar la inserción en la vida del pueblo y en la realidad de cada día, insistiendo en la dimensión política de la fe.

– Practicar una liturgia más centrada en Cristo que en el culto a los santos.

– Dar mayor importancia al anuncio del kerigma, y multiplicar los contactos con las personas y los grupos no católicos, pero preguntándose por el papel social de la fe cristiana y por la fuerza de contestación de las estructuras injustas.

– Ver en el sacerdote un *coordinador* y un *consejero,* que ayuda a los laicos a asumir un papel cada vez más activo.

– Estar en el punto de partida de un proceso que consiste en partir de una praxis considerada como lugar de aparición de un nuevo proyecto histórico para la Iglesia [23].

Bibliografía sobre las comunidades eclesiales de base

Andronova, V., *Las Comunidades Eclesiales de base, nueva forma de protesta social de los creyentes:* Am. Lat. (1985) n. 4, 4-17.

Armada, I., *Rasgos comunes de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina:* Past. Mis. (1982) 337-351.

[23] Winling, *Las comunidades eclesiales de base,* en *o. c.,* 222-223.

Azevedo, M. C., *Basic Ecclesial Communities: A Meeting point of Ecclesiologies:* Theol. St. (1985) 601-620.

Barreiro, A., *Eclesialidade e consciencia ecclesial das CEBS:* Persp. Teol. (1982) 301-326.

Barreiro, A., *Eclesialidade das CEBs:* Rev. Ecles. Bras. (1986) 631-650.

Bertapelle, A., *La «Comunidad Eclesial de Base», una creación original de la Iglesia Latinoamericana asumida por la Iglesia Universal:* Anthropos (Venez.) (1980) 123-159.

Boff, Cl., *CEBs práticas de libertaçâo:* Rev. Ecles. Bras. (1980) 595-625.

Fisonomía de las Comunidades Eclesiales de Base: Concilium n. 164 (1981) 90-98.

Crónica teológica do V Encontro Intereclesial de CEBs: Rev.Ecl.Bras. (1983) 471-493.

Las Comunidades de Base. Una manera nueva de ser Iglesia: Nuevo Mundo (1985) 17-24.

Boff, Leonardo, *Notas teológicas de la Iglesia de base. I. Características de una Iglesia integrada en la clase hegemónica. II. Características de una Iglesia en las clases oprimidas:* Sal Terrae (1979) 799-809; 867-880.

CEBs: a Igreja inteira na base: Rev.Ecl.Bras. (1983) 459-470.

Bravo, C., *Où le peuple joue sa vie. Les communautés de base:* Rech.-Sc.Relig. (1986) 49-78.

Comblin, J., *A Igreja na casa. Contribuçâo sobre os fundamentos das Comunidades Eclesiais de Base:* Rev. Ecl. Bras. (1987) 320-355.

Concha Malo, M., *Tensiones entre la religión del pueblo y las CEBs en México con sectores de la jerarquía. Implicaciones eclesiológicas:* Cienc.Tom. (1987) 287-310.

Denis, H., *Les communautés de base sont-elles l'Eglise?:* Lumière et Vie (1970) n. 99, 103-132.

Francou, F., *Las Comunidades eclesiales de Base en América Latina:* Tierra Nueva (1982) n. 42, 64-77; (1982) n. 43, 41-55; (1983) n. 44, 53-62.

García Ramírez, A., *Las comunidades cristianas de base como grupos primarios:* Est. Franc. (1981) 429-444.

Gomes, P. G., *A autoconsciencia eclesial do leigo nas CEBs:* Rev.Ecl.Bras. (1983) 513-532.

Gómez Sousa, L. A., *A politica partidaria das CEBs:* Rev.Ecl.Bras. (1981) 708-727.

Gutiérrez, G., *Comunidades Cristianas de Base. Perspectivas eclesiológicas:* Mis.Extr. (1980) 461-478.

Herr, A., *Kirche im Aufbruch. Basisgemeinden auf den Philippinen:* Theol.Glaube (1985) 147-164.

Janssen, H., *Kirchliche Basisgemeinden auf den Philippinen:* Herder Korr. (1985) 522-536.

Libanio, J. B., *Igreja-povo oprimido que se organiza para a libertaçâo:* Rev.Ecl.Bras. (1981) 279-311.

– *Comunidades Eclesiais de Base; en torno ao termino Base:* Persp.Teol. (1986) 63-76.

Marín, J., *Proceso de comunión y participación visualizada en Comunidades Eclesiales de Base y ministerialidad diversificada:* Medellín (1981) 72-109.

Marín, J., *La Comunidad Eclesial de Base en América Latina:* Mis.Extr. (1974) 352-372.

Richard, P., *La Iglesia que nace del pueblo en América Latina: su historia, identidad y misión en el movimiento popular:* Mis. Extr. (1983) 584-601.

Rosa, G. de, *Per una valutazione dell'esperienze della «Communità di Base» in India:* Civ.Catt. (1981) I, 521-536.

Tessier, H., *Pour que croissent de vraies communautés chrétiennes de base:* Maison Dieu (1986) 117-134.

Thomas, J., *Aujourd'hui les communautés de base:* Vie Spir. (1984) 457-470.

Comunidades eclesiales de base: nueva forma de ser Iglesia para una sociedad nueva: Mens.Ib.Amer. (1984) n. 226-227, 7-84.

Comunidades de base, esperanza de la Iglesia: Mis.Extr. (1979) (monográfico).

Las Comunidades eclesiales de base en la Iglesia del Brasil: Nuevo Mundo (1985) n. 29. 127-144.

b) El movimiento de «Cristianos por el socialismo»

Este movimiento nació en Chile y pronto se extendió a varios otros países americanos, y también a España. En un principio se trataba de un movimiento más bien *nacional chileno,* en relación con la política propia de Chile. Se movía en las coordenadas de rechazo del capitalismo y del imperialismo, de la vía sólo reformista, optando por una vía netamente socialista, que presentaba como la única posibilidad aceptable para la superación de la sociedad de clases. Naturalmente, hubo de sufrir la consiguiente represión política en Chile, tras el golpe de Estado de 1973, que derrocaba al socialista Allende.

Podemos decir que, en América Latina, el propio marxismo marcaba profundamente a los cristianos que se inclinaban por la acción revolucionaria, y comenzaba un análisis, no teológico todavía, *de tipo marxista,* para comprender mejor el significado históri-

co del cristianismo. En el caso de la praxis de la liberación, no se trataría de analizar entonces la praxis de los cristianos a la luz de la fe, sino de discernir la verdadera y la falsa práctica de la liberación. Lo que entraba en cuestión no era tanto el cambiar de religión, o rechazarla, cuanto el cambiar más bien la realidad, que necesita de la religión para subsistir. De hecho, el movimiento de *Cristianos por el socialismo* quedaría ligado estrechamente con todos los demás movimientos, aun teológicos, de la liberación [24].

Precisamente por estos contactos e influencias de tipo marxista, se ponían en guardia no pocos sectores, políticos unos, y religiosos otros, con respecto a la nueva teología de la liberación. En el sector meramente político, los gobiernos tendían generalmente a la *seguridad nacional,* y se oponían drásticamente a cualquier intento de hacer quebrar esa soberanía. De ahí el encarcelamiento de sacerdotes, y aun obispos, y de religiosos y seglares, que se ponían del lado del pueblo oprimido, en cuya defensa acudía la misma Iglesia. Un comportamiento, pues, *político-religioso.*

Y en la parte propiamente religiosa, se ponían en guardia también muchos eclesiásticos y laicos, al ir apareciendo diversos enunciados, en la teología de la liberación, de sabor marcadamente *marxista.* Era inevitable el enfrentamiento. Algunos católicos más bien conservadores se sentían desconcertados por una teología que les parecía flirtear peligrosamente con el marxismo, aplicando sus métodos de análisis y recogiendo su lenguaje y su intención revolucionaria: una reducción de la teología a la política, una primacía de la praxis sobre el evangelio, una desvalorización del pecado individual, una justificación del recurso a la violencia, una vinculación unilateral entre socialismo e ideal evangélico. No podía menos de intervenir el magisterio de la Iglesia [25].

Bibliografía sobre «Cristianos por el socialismo»

Aman, K., *Using Marxism: A philosophical critique of liberation theology:* Int. Phil. Quart. (1985) n. 100, 393-402.

Bajo, P., *Marxismo y Liberación en América Latina:* Liberación, Diálogo. Bogotá (1974) 247s.

Barrantes, A., *Del humanismo marxista al humanismo en el proceso latinoamericano de liberación:* Praxis (1982/1983) 93-108.

[24] Winling, *El movimiento «Cristianos por el socialismo,* en *o. c.,* 223-224.

[25] Rafael Díaz Salazar, *Marxismo y teología de la liberación:* Iglesia Viva (1985) n. 116-117, 303-310, donde presenta y analiza varias obras sobre el tema.

Blaser, K. P., *Del socialismo cristiano europeo a la teología latinoamericana de la liberación:* Selec. Teol. (1988) n. 105, 35-43; Crist.Social (1985) n. 84, 7-23.

Comblin, J., *Teologia e Marxismo en America Latina:* Persp. Teol. (1984) 291-311.

Demenchonok, E., *La «filosofía de la liberación latinoamericana»:* Ci. Soc. (1988) n. 1, 123-140.

Ellacuría, I., *Hacia una fundamentación filosófica del método de la teología en América Latina.* México 1975, 609-636; Est. Centr. Amer. (1975) 409-425.

Fessard, G., *Cristianos marxistas y teología de la liberación. Origen e itinerario:* Tierra Nueva (1977) n. 23, 17-25.

Fontana, S., *Il problema metafisico nella teologia della liberazione:* Studia Patav. (1977) 631-649.

Fornet-Betancourt, A., *Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung:* Concordia (1984) 78-98.

Gallo, L., *Marx en la Teología de la Liberación:* Anthrop. Venez. (1985) 73-92.

Jiménez, R., *Uno de los tres conceptos clave del proyecto histórico de la teología de la liberación. La vía revolucionaria hacia el socialismo:* Tierra Nueva (1986) n. 59, 33-62; (1986) n. 60, 58-77.

Girardi, A., *Vérité de libération. Les présupposés philosophiques d'une théologie de la libération:* Et. T. Rel. (1974) 271-297.

Kroger, J., *Prophetic-critical and practical strategic tasks of Theology: Habermas and Liberation Theology:* Theol. Stud. (1985) 3-20.

Larrañeta, A., *Ambigüedades católicas en torno a la cuestión marxista. A propósito de la teología latinoamericana:* Cienc. Tom. (1985) 341-364.

Lois, J.-Barrera, J. L., *Etica cristiana de la liberación en América Latina:* Moralia (1988) 91-118.

Mc Govern, H. C. F., *Marxism, liberations Theology and John Paul II:* Theol. Digest (1985) 103-107; Logos (México) (1984) 5-24.

Polimeni, D., *La teoría de la sociedad y las tareas actuales de la filosofía de la liberación latinoamericana:* Praxis (1979) n. 13/14, 32-39.

Zea, L., *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación:* Stromata (1973) 393-397.

6. Postura del magisterio de la Iglesia

Hablamos ya de ello en parte al exponer la doctrina de la *Evangelii nuntiandi.* Hemos de completarlo aquí.

• *El caso del P. Leonardo Boff*

Creemos que no tiene una relación directa del magisterio con la teología de la liberación, si bien pudiera llevar a creerlo el hecho de

ser el P. Leonardo Boff uno de los principales defensores de esta teología. Se trata de un caso particular del P. Boff con la Congregación para la Doctrina de la Fe, por su libro *Iglesia: carisma y poder,* que no se refiere directamente a la teología de la liberación [26].

El caso ha tenido gran resonancia en los medios teológicos, quizás por relacionarse precisamente con la teología latinoamericana de la liberación.

Como en la citada obra el P. Boff hacía afirmaciones que no se ajustaban del todo a la doctrina de la Iglesia, juzgó la Congregación para la Doctrina de Fe hacer sus puntualizaciones y precisiones. Primero, en una *carta* del cardenal Ratzinger, fechada el 15 de mayo de 1984, al mismo P. Boff, en la que, después de unas observaciones generales acerca de los contenidos doctrinales, habla de otros puntos concretos, a saber: estructura de la Iglesia, concepción del dogma y de la revelación, y ejercicio del poder sagrado [27].

Contestaba el P. Boff con una *relación amplísima,* explicando su postura, con el título de *Aclaraciones a las preocupaciones de la Congregación para la Doctrina de la fe,* en estas secciones o apartados:

– Introducción: Contenido del libro *Iglesia: carisma y poder,* su contexto vital, su acogida, su actitud propia personal frente al coloquio de Roma.

– Observaciones sobre la introducción de la carta del cardenal Ratzinger.

– Respuestas a las observaciones de carácter general y metodológico, en estos puntos: doctrina de la Iglesia y magisterio, lenguaje, utilización de las ciencias humanas, y primacía de la praxis.

– Respuestas relativas al contenido doctrinal: la estructura de la Iglesia, la concepción del dogma y de la revelación, los eventuales abusos del poder sagrado en la Iglesia, y el ideal evangélico.

Lleva fecha del 24 de agosto de 1984 [28].

Con fecha 11 de marzo de 1985, pasa la Congregación al P. Boff su *Notificación* sobre el volumen *Iglesia: carisma y poder,* después de haber examinado los descargos del autor [29].

[26] Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante.* Sal Terrae, Santander [2]1984.

[27] Véase *El caso Boff. Documentación completa*: Iglesia Viva (1985) n. 116/117, 243-249.

[28] Véase en Iglesia Viva, *a. c.*, 250-295.

[29] *Ibíd.*, 296-301.

Y con fecha 20 de marzo de 1985, diez días después de recibida la *Notificación* anterior, contestaba el P. Boff, en carta, en la que decía:

> «A través de este documento, ha hablado la misma instancia doctrinal de la Iglesia. Como cristiano, hermano franciscano, y teólogo, es mi deber escuchar y respetar. Vuelvo a afirmar lo que ya he dicho públicamente: Prefiero caminar con la Iglesia que andar en solitario con mi teología. Acojo con este espíritu las reservas hechas por la Congregación para la Doctrina de la Fe... también es importante subrayar que dicho documento no critica en modo alguno la 'teología de la liberación', ni hace referencia al marxismo o al socialismo, como lo hacía la carta que me fue enviada el 15 de mayo de 1984» [30].

Recordemos que la Congregación para la Doctrina de la Fe le había impuesto, *como correctivo,* un silencio total durante todo un año [31].

7. El magisterio y la teología de la liberación

Hemos hablado ya de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (agosto de 1967), que se hacía solidaria con la doctrina del papa en torno a los problemas más candentes entonces de América Latina. Pero la teología de la liberación seguía su camino ascendente, e iban a producirse varios hechos en torno a ella en los últimos años de la década de los 70.

En primer lugar, una *Declaración de la Comisión Teológica Internacional* sobre esta teología. A este tema había dedicado su sesión del 4 al 9 de octubre de 1976, dando origen así a esa *declaración.* A muchos les disgustó, como a José Ignacio González Faus, que escribía sobre ella un artículo en «Estudios Eclesiásticos» que comenzaba así: «Sólo puede ser leída con tristeza y con un esfuerzo de paciencia cristiana» [32]. Este autor procura rebatir aque-

[30] Véase en Iglesia viva, *a. c.*, 302.

[31] L. Boff, *Datos básicos de mi llamada a Roma:* Mis. Ab. (1985) 14-32; E. Colom, *Aspectos idealistas en la teología de Leonardo Boff:* IDOCInt. (1986) n. 19-20, 167-178; G. Mucci, *Annotazioni in margine a un libro di L. Boff:* Sapienza (1987) 171-178; C. Palacio, *Da polemica ao debate teologico. A proposito do libro Igreja, carisma e poder:* Rev. Ecles. Bras. (1982) 261-288; R. P. Philibert, *Notification au P. Boff de la S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi:* Pens. Cathol. (1985) n. 217, 19-23; *La eclesiología militante de Leonardo Boff:* Medellín (1982) 267-286; *Documentaçâo (caso Boff y teologia da libertaçâo):* Rev. Ecles. Bras. (1985) 333-402; *El caso Boff. Documentación completa:* Iglesia Viva (1985) 243-302.

[32] J. I. González Faus, *La declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación:* Estudios Eclesiásticos (1978) 383-419.

llas críticas en estos apartados: introducción, punto de partida teológico, tipo de teología resultante y críticas a la teología de la liberación, aspectos de teología bíblica, aspectos de teología sistemática, y conclusión, en la que resumía que tal declaración quedaba muy por detrás de la *Gaudium et spes*, de *Medellín* y del *Sínodo de obispos* de 1971.

El texto de la declaración se mostraba favorable a la nueva manera de hacer teología, caracterizada por el empeño de «seguir en contacto estrecho con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria...», y de hacer oír, al mismo tiempo, que tal teología encierra elementos de gran valor; pero subrayaba también sus *equívocos* y los *peligros* que se derivan del *recurso al marxismo* para el lenguaje y el análisis; por fin, invitaba a los teólogos latinoamericanos a profundizar en el tema y los animaba a continuar su acción en favor de los oprimidos, de los aplastados, de los no-hombres. Y precisamente contra esos *reparos* se alzaba González Faus.

Se llega así a la III Asamblea general del Episcopado Latinoamericano (CELAM) de Puebla (Méjico), del 12 de octubre de 1978, convocada por el mismo Juan Pablo II, con carta del 10 de octubre de 1977, un año antes, con el tema general de *La evangelización en el presente y en el futuro en América Latina.*

En su conjunto, intenta seguir fiel al espíritu de Medellín, aunque tomando en consideración los cambios sobrevenidos con posterioridad a aquella II Conferencia, sobre todo la evolución de las *comunidades de base* y el descubrimiento del fenómeno de la *religiosidad popular.*

Venía desarrollándose una tendencia a reducir lo *religioso* a lo *social,* y a arrojar el *descrédito* sobre la *piedad popular.* En todo caso, era necesario promover una explicación adaptada a la nueva situación creada en América Latina por la evolución económica y los cambios sociales.

La Iglesia tiene sus responsabilidades no sólo de orden espiritual, sino también de orden político. Pero la liberación en Jesucristo no puede identificarse con la mera liberación temporal; si no, la Iglesia correría el riesgo, continuamente renovado, de convertirse en un instrumento al servicio de las ideologías políticas, inspirándose en el liberalismo, en el marxismo, o en la seguridad nacional.

El propio Juan Pablo II inauguraba la asamblea con un discurso de apertura», en el que asentaba importantes jalones de reflexión. Había que tener cuidado con «ciertas lecturas del evangelio, que

son más bien el resultado de especulaciones teóricas que de una auténtica meditación de la palabra de Dios, y que tienden a presentar a Cristo como «profeta», como «autor de subversión», como «revolucionario».

Hay sin duda vínculos muy profundos entre la evangelización y la promoción humana, pero hay que pensar en el hombre por entero cuando se habla de liberación.

La asamblea elaboraría un documento final, que sería aprobado expresamente por el papa en marzo del año siguiente, 1979. Después de haber evocado el «desorden social», la crisis del clero y el malestar de las masas populares, declara el documento que la Iglesia tiene que saber escuchar «el sordo clamor que surge de millones de hombres que piden una liberación integral». Y pasa a enunciar tres verdades fundamentales para la evangelización: la de *Jesucristo,* que exige que no se le desfigure, ni se le presente de forma caricaturesca; la de la *Iglesia,* nacida de Cristo y no de la actividad humana; y la del *hombre,* que reside en su dignidad de persona y que se reveló en el mensaje y en la persona de Jesucristo.

No se mencionan, es cierto, las teologías de la liberación, pero se rechazan los excesos y las desviaciones a que habían dado lugar. Y se intentaba, ante todo, liberar de sus ambigüedades a la palabra *liberación* introduciendo en su sustitución otras como *comunión* y *participación.*

Los teólogos de la liberación habían sido excluidos de los trabajos del CELAM para la preparación de la asamblea [33].

8. Dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe

En *Puebla* no se habló expresamente de la teología de la liberación, aunque se daban orientaciones o instrucciones que se relacionaban con ella. La teología de la liberación seguía adelante, y cada vez con más adeptos. Con fecha 6 de agosto de 1984, salía una primera Instrucción de la Sda. Congregación sobre *algunos aspectos de esta teología* [34].

Iba desarrollando estos puntos: Introducción: una aspiración, expresiones de ella. Liberación, tema cristiano. Fundamentos bíbli-

[33] Winling, *Puebla,* en *La teología del siglo XX,* 225-227.

[34] AAS (1984) 876-909. Una traducción castellana en Revista Latinoamericana de Teología (1984) 123-143.

cos. La voz del magisterio y una nueva interpretación del cristianismo. El análisis marxista, subversión del sentido de la verdad y violencia. Traducción «teológica» de este núcleo. Una nueva hermenéutica. Orientaciones y conclusión.

Instrucción importantísima para conocer el alcance de la teología de la liberación con sus ventajas y con sus posibles fallos dentro de una recta y sana doctrina católica.

Del magisterio eclesiástico recuerda las encíclicas *Mater et magistra, Pacem in terris, Populorum progressio, Evangelii nuntiandi* y la carta del cardenal Roy, *Octogesima adveniens.* También la *Gaudium et spes* y alusiones al mismo tema en las encíclicas *Redemptor hominis, Dives in misericordia* y *Laborem exercens.* Luego, las numerosas intervenciones recordando la doctrina de los derechos del hombre tocan tambien directamente los problemas de la persona humana respecto a los diversos tipos de *opresión* de que es víctima el mismo hombre.

Importantísimas *observaciones* que da en el apartado XI de la Instrucción y que no podemos detenernos a exponer aquí. En la pascua de 1976, por tanto año y medio después, aparece una *segunda Instrucción* que podría tenerse como una *continuación* o *complemento* de la primera: *Libertad cristiana y liberación.* Era necesaria porque la primera había desagradado no poco a los patrocinadores de la nueva corriente teológica. Asesorados los dirigentes de la Congregación, sobre todo su prefecto cardenal Ratzinger, por expertos ajenos a la misma Congregación, publicaban ahora un nuevo documento o instrucción que, salvo contadas excepciones, satisfaría, si no a todos, si a una buena mayoría, teniendo sobre todo en cuenta que se temía más bien una instrucción más rígida que la primera.

Si en la primera se hacía un recuento de *errores* y *peligros,* como el excesivo «horizontalismo», o el «abusivo» recurso al método de análisis marxista, en esta segunda se valoraba más favorablemente lo mucho que de positivo y de enriquecedor hay en esta teología, tan arraigada ya en América Latina y en otras latitudes del Tercer Mundo.

Se levantó al P. Boff el «obsequioso silencio» que se le había impuesto, un mes antes de su vencimiento. Claro síntoma de que la segunda instrucción iba a tener un enfoque más positivo. Así fue en realidad, porque se mereció los mejores comentarios por parte de los más significados teólogos «liberadores». Gustavo Gutiérrez se

expresaba en el sentido de que la nueva instrucción ponía punto final a un período de debates dolorosos, y a veces extenuantes, abriendo una nueva fase de reflexión: «Un documento, decía, que es positivo y confirma no pocos puntos de una buena teología de la liberación».

El P. Leonardo Boff, ya rehabilitado, no ahorró tampoco palabras de encomio a la hora de valorar el nuevo texto vaticano, que decía ser «abierto, flexible, sensible y realista». El obispo Hélder Cámara, brasileño, decía que «el papa comprendía la necesidad de la teología de la liberación».

Otros, en cambio, se mostrarían más cautos en estas apreciaciones: los del bando brasileño más conservador, como el cardenal de Río, Araújo Sales: la nueva instrucción era una muestra de que «existía una *verdadera* y una *falsa* teología de la liberación». Había que seguir, pues, con sus reservas.

Al parecer, al papa mismo le había gustado tal como había quedado la nueva redacción. El cardenal Sebastián Baggio, que había precedido al cardenal Ratzinger en el mismo cargo, declaraba en Pamplona, donde se encontraba, que se trataba de un documento largamente esperado y de una enorme importancia. Su principal característica era que se trataba de un documento eminentemente positivo, que no habla de lo que *no es,* sino de *lo que es* la verdadera libertad. Afirma que la raíz de toda injusticia está en el pecado, y que, por tanto, todo intento liberador que prescinda de Dios está condenado a originar unas nuevas esclavitudes.

Quizá tenga más importancia una nueva declaración de Juan Pablo II, en carta enviada al episcopado brasileño, reunido, en abril del mismo 1986 en Itaicí, en asamblea plenaria. Tenía que deliberar, ante todo, sobre la nueva instrucción que acababa de aparecer poco antes. Acudía a la asamblea el cardenal Gantin, enviado desde Roma, y prefecto de la Congregación de Obispos. Era portador de una carta del Santo Padre para los obispos brasileños allí reunidos, en la que decía taxativamente «La teología de la liberación no sólo es oportuna, sino útil y necesaria» [35].

[35] Emilio Zuñeda: Ecclesia (1986) 511; *Istruzione su libertà cristiana e liberazione:* Seminarium (1986) 458-510; *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación:* AAS (1984) 876-909; Vid. Nueva 8-9-1984, 1443; Ecclesia 8-9-1984, 2188, 1078-1090; Rev. Lat.Amer Teol (1984) 123-144; Sillar (1984) 81-102; Tierra Nueva (1984) octubre; Herd. Korresp. (1984) 1-6; Doc. Cathol. (1984) 890-900; Civ. Cattol (1984) IV, 625-642; *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación:* Vid. Nueva (1986) 719-734; Ecclesia (1986) 468-494; Doc. Cathol. (1986) 393-412;

Bibliografía sobre las dos Instrucciones de la Sda. Congregación

Alcalá, M., *Instrucción vaticana sobre Teología de la liberación. Observaciones para una lectura crítica:* Rev. Fom. Soc. (1987) 365-372.

Boff, C.-Boff, L., *Ante el nuevo documento vaticano sobre la Teología de la liberación:* Mis. Ab. (1985) 124-136.

Calvez, J. Y., *La «théologie de la libération» critiquée et accueillie. Après les deux Instructions de la Congrég. pour la Doctrine de la Foi:* Nouv.-Rev.Théol. (1986) 845-859.

Ellacuría, I., *Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación»:* Rev.Lat.Amer.Teol. (1984) 145-178; Mis.Ab. (1985) 71-82.

Haes, R. de, *La liberté chrétienne et la libération. Instruction:* Rev.Afr.-Théolog. (1986) n. 19, 75-90.

Lafontaine, R., *La liberté religieuse de la libération. Réflexions sur l'Instruction romaine (22-3-1986):* Nouv.Rev.Théol. (1988) 181-211.

Libanio, J. B.-Vázquez, U., *A Instruçâo sobre a Teologia da Libertaçâo. Aspectos hermeneuticos:* Persp. Teol. (1985) 151-178.

Marlé, R., *La theólogie de la libération se réhabilite?:* Etudes (1986) 521-536.

López Trujillo, A., *Trascendental documento de la Santa Sede sobre la «Teología de la liberación»:* Cuest.Teol. (1984) 13-40.

Martínez, F., *El documento sobre la Teología de la Liberación. Claves de una lectura desde América Latina:* Studium (1984) 443-462.

Mosso, S., *Contenuti e significato del'Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione:* Civ.Cattol. (1985) I, 120-133.

Parra, A., *La teología de la liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad:* Theol.Xaver. (1984) 401-436.

Ruiz de la Peña, J. L., *La idea de libertad cristiana en la Instrucción «Libertatis conscientia»:* Salmant. (1987) 125-146.

Thils, Gustave, *La portée de l'Instruction sur la «théologie de la libération»:* Rev.Théol.Louvain (1984) 458-461.

Comentarios e Instruçâo sobre a Teologia da Libertaçâo: Rev.Ecl.Bras. (1984) n. 176.

Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación: Rev.-Lat.Amer.Teol. (1984) 123-143.

Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción

Herd. Korresp. (1986) 221-243; Aggion. Soc. (1986) 371-407; Civ.Cat. (1986) II, 146-185; Seminarium (1986) 431-457.

(Boff, L.; Richmond, P.; Muñoz, R.; Sobrino, Jon; Santa Ana, Julio de): Rev.Lat.Amer.Teol. (1984) 225-251.

Responden los teólogos de la liberación (a la Instr. *Libertad cristiana y liberación*: Ellacuría, Sobrino, Gutiérrez, G., y Boff, L.): Vida Nueva (1986) 775-782.

a) La opción por los pobres

La *opción por los pobres* o la *preferencia por los pobres*, son dos *slogans* que se agitan de modo general cuando se trata de enfocar el apostolado *general* de la Iglesia universal, ya que, si tratamos de la *Iglesia misionera*, no son slogans que hubiera que difundir o justificar, pues ésa precisamente viene siendo la perspectiva más común de su actividad. Se trata, pues, de un problema que atañe más a la Iglesia universal ya constituida que a la Iglesia misionera en fase de constitución.

Un problema, por otra parte, que no tiene una proyección particular propia, ya que queda englobado en los dos capítulos, desarrollados anteriormente, de la *promoción humana* y de la *teología de la liberación*. Se trata de *promover humanamente* a las clases más abandonadas de la sociedad y *liberarlas* de situaciones marginadas y, hasta cierto punto, al menos desde el punto de vista económico, incluso *esclavizadas*. Hombres y sociedades particulares que, por su situación de marginación y retraso, necesitan una *promoción* y una *liberación* determinadas.

Recogemos aquí, sin embargo, una mención particular, porque es acreedora a unas determinadas reflexiones. El P. Leonardo Boff tiene un libro particular sobre el tema: *Teología desde el lugar del pobre* [36]. No porque la teología haya de enfocarse tan sólo desde el lugar del pobre, sino porque en nuestros tiempos merece una atención muy particular. La Iglesia no puede desentenderse de los demás, de todos los hombres, también de los ricos y poderosos, a quienes nada falta en esta vida temporal, si no es a veces una necesaria tranquilidad de conciencia para seguir avanzando por el camino de Dios. Si se preocupa más particularmente de los pobres, es porque ellos están más necesitados de ayuda y de consejo para ir caminando por el sendero de esta vida. El P. Boff hace sus aplicaciones, dentro de su *teología de la liberación*, a la situación de muchos individuos y países marginados, subdesarrollados, *pobres*, de América Latina. Los principios son aplicables también a todos los demás países en idéntica o semejante situación.

[36] Sal Terrae, Santander 1986, 148 p.

Por

«*lugar de los pobres*, decía, entendemos la causa de los pobres, su existencia sacrificada, su lucha, sus intereses referidos a la vida, al trabajo, a la dignidad y al placer. Los pobres constituyen las grandes mayorías, y las cuestiones que ellos suscitan afectan a todos los hombres. Por eso, nadie puede permanecer indiferente ante el grito del oprimido que pide pan y liberación. Asumir el lugar del pobre constituye el primer gesto de solidaridad. Asumir el lugar del pobre supone un esfuerzo por ver la realidad desde su óptica. Y entonces queda perfectamente claro que la realidad debe ser transformada, porque es demasiado injusta para la mayoría de los hombres, a los que empobrece y margina... Asumir el lugar del pobre nos permite descubrir la fuerza y capacidad de resistencia y la dignidad de las luchas de los pobres, los cuales no son tan sólo seres que padecen privación, sino que son, además, agentes de su propia vida y subsistencia, portadores de su propia dignidad y liberación.

El lugar de los pobres nos descubre de nuevo el evangelio como buena noticia, y a Jesucristo como liberador de todas las formas de opresión» [37].

Dejemos asentado, pues, que esta problemática de los pobres y de la pobreza es más bien de tipo *socio-económico* y *político*, que atañe más a los Estados mismos, para llegar a una sociedad más justa, y a la Iglesia en su apostolado universal. No es una problemática de tipo *misionero*, ya que las misiones de hoy se ejercen precisamente con esta gente pobre y marginada, especialmente en el llamado Tercer Mundo, y no necesita ni de acicate ni de justificación. Es lo más natural en toda la obra de la actividad misionera.

Por eso mismo, apenas si se fijó en ello el decreto *Ad gentes*. Tan sólo una mínima alusión en el n. 12, cuando habla de una presencia y de unos campos propios de la caridad.

«Porque como Cristo recorría todas las ciudades y aldeas, curando toda dolencia y enfermedad como señal de la llegada del reino de Dios, así también la Iglesia, por medio de sus hijos, está unida a todos los hombres de cualquier condición que sean, pero *en especial a los pobres* y afligidos, y a ellos se consagra gustosamente» (AG 12).

Poco más podría encontrarse referente al tema en el decreto *Ad gentes*, y aun en los demás documentos conciliares. Es un tema que se da por supuesto en todo el apostolado de la Iglesia, pero resulta que en nuestros días la *pobreza* ha venido a ser un problema mundial [38].

[37] Boff, *o. c.*, 9-10.

[38] Karl Müller, *World Poverty today:* Verbum (1981) 3-18.

Juan Pablo II afirmaba en la *Redemptor hominis:* «Estas estructuras hacen extenderse continuamente las zonas de miseria, y con ellas la angustia, la frustración y la amargura» [39].

Mientras en los países industrializados se sobrepasa, con mucho, el promedio de calorías que se necesitan para vivir, en otros 75 países en desarrollo no se dispone siquiera de su cantidad mínima para que pueda seguir manteniéndose una vida sana y normal. El hambre, la enfermedad y la ignorancia son males espantosos de nuestro tiempo en cantidad de países del Tercer Mundo.

Hoy, la Iglesia, todas las Iglesias, las *protestantes* también, tienen ya muy fina sensibilidad con respecto a los problemas de la pobreza en el mundo. No podían olvidarse de lo que respecto a ella se nos revela en los dos Testamentos de la Escritura. Podrían aducirse cantidad de textos. Tan sólo unos ejemplos: «El que se apiade del pobre, presta al Señor» (Prov 19, 17). Y por citar tan sólo algunos textos de los evangelios: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan curados, y los sordos oyen, los muertos resucitan, y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 5 y Lc 7, 12). «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido, me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19). Lo decía el Señor comentando un pasaje de Isaías (Is 61, 1-2).

La problemática de los *pobres* y de la *pobreza* se suscitarían en la II y III Conferencia del CELAM de Medellín (1968) y de Puebla (1979), aunque referida a América Latina, con aplicación, decíamos antes, al resto del mundo donde se vivan idénticas o similares situaciones. En *Medellín* se quejaban los obispos latinoamericanos de las «enormes injusticias sociales», de la «miseria humana», que mantienen en «dolorosa pobreza» a una gran mayoría de pueblos. Ello les llevaba a sugerir que se necesita una *Iglesia pobre* que lance sus acusaciones contra la injusta falta de bienes de este mundo, y contra el pecado que la origina; que predique, y viva, la pobreza espiritual como postura de la condición espiritual de hijos de Dios y de la apertura a Dios; que se obligue a sí misma a *pobreza material,* porque «la pobreza de la Iglesia es una magnitud constante en la historia de la salvación [40].

Puebla aceptaba sin reservas las conclusiones de Medellín, te-

[39] *Redemptor hominis,* n. 16.

[40] *Documentos de Medellín,* 14, 5.

niendo muy clara y profética la *opción preferencial* por los pobres: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una *opción preferencial por los pobres* con miras a su liberación integral [41].

Tanto más que esos pobres habían cobrado aliento en muchos países del mundo y habían comenzado a organizarse a sí mismos, lo que podría conducir a numerosos conflictos y sospechas ideológicas. El servicio de los pobres exigía, en efecto, una conversión y justificación constante en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada vez más plena con Cristo pobre, y con los pobres [42].

Problema éste que acucia de igual modo a las Iglesias protestantes y al Consejo Mundial de las Iglesias, en su *Comisión de Misión Mundial y Evangelización*. En su Conferencia mundial de misiones celebrada en Melbourne, Australia, en 1980, sacaba estas conclusiones finales:

– Renunciar a la seguridad de la riqueza y de los bienes materiales, seguridad que de hecho es idolatría.

– Abandonar el poder de explotación, que es una manifestación diabólica de la riqueza.

– Convertirse, pasando de la indiferencia y hostilidad hacia los pobres, a la solidaridad con los oprimidos [43].

b) Opción preferencial por los pobres

De ella habla el P. Boff en su obra citada [44]. Habla de hasta cinco *líneas teológico-pastorales* de la Iglesia junto a los pobres; y la primera línea es esta *opción preferencial por los pobres y contra la pobreza*, dentro, claro está, de toda la concepción de la *teología de la liberación*. Dice allí que esta opción lleva consigo un cambio del lugar social desde donde la Iglesia desea construirse prioritariamente. Tengamos en cuenta que un 80% de la humanidad lo constituyen los países pobres. La Iglesia existía, ciertamente, *para* los pobres, y en su favor había organizado toda su obra asistencial, aunque no se preocupaba de aprovechar la fuerza histórica de esos pobres.

[41] *Documentos de Puebla*, n. 1134; J. S. Jorge, *Puebla, libertaçâo do homem pobre*. Sâo Paulo 1981.

[42] *Ibíd.*, 1140.

[43] Lehmann-Habeck, *Dein Reich komme*, 128.

[44] *Teología desde el lugar del pobre*, 36-37.

A partir de los años 30, con la movilización de los estratos populares, comenzó a ser, gracias a la pastoral comprometida de significativos sectores eclesiales, una Iglesia *con* los pobres. Ahora, mediante la *opción preferencial* por los pobres, pretende ser una Iglesia *de* los pobres. Opción que debe ser correctamente entendida. En primer lugar, es la jerarquía la que hace esa opción, mediante la cual pretende conectarse con el mundo de los pobres: obispos, sacerdotes, agentes de pastoral, se hacen más sencillos, más desprendidos, más evangélicos. Además, los pobres comienzan a tener una participación más directa en la propia Iglesia, asumiendo funciones pastorales y ayudando a determinar los caminos de la pastoral popular y a crear un estilo diferente de ser laico. De esta convergencia de líneas va naciendo una nueva figura de Iglesia más *comunión* y *diakonía* que sociedad y jerarquía.

El pobre de que se habla en esta opción preferencial son las clases populares oprimidas. Nadie puede quedar excluido de esta opción; todos quedan incluidos, ricos y pobres. Para los *ricos,* optar por los pobres significa asumir la causa de los pobres, que consiste en la realización de la justicia social, mediante profundas transformaciones estructurales de la sociedad. Y para los *pobres,* optar por esos pobres significa optar por los *más pobres,* y unirse a ellos, para buscar juntos aquello de que más carecen, para llevar una vida digna en justicia y fraternidad. Eso es la *opción preferencial.*

Y se opta por los pobres, no de una manera sectaria (sólo pobres, con exclusión de todos los demás), sino de una manera abierta a todas las demás clases sociales. *Preferencial* no es sinónimo de *más* o de *especial;* como la madre que ama a todos sus hijos, pero cuida preferencialmente al más enfermo. En nuestro caso, el sentido del término es más radical, y aparece cuando se analizan las causas que generan la pobreza social. El pobre no está solo, sino relacionado con el rico que lo explota y con los aliados de otras clases que los apoyan en su lucha.

Existe una relación causal entre *riqueza* y *pobreza.* Optar *preferencialmente* por el pobre significa, pues, amar primeramente a los pobres, como hizo Jesús; y, a partir de los pobres, amar a todos los demás, invitándoles a liberarse de aquellos mecanismos que, por un lado, producen *riqueza,* y por otro, *pobreza.* El médico ama al enfermo cuando combate las causas de su enfermedad. Del mismo modo, la Iglesia ama a los pobres en la medida en que combate no a las personas de los ricos, sino los mecanismos socio-económicos

que les enriquecen a costa de los pobres. Así explica Boff esa *opción preferencial* [45].

Las otras cuatro líneas teológico-pastorales de la Iglesia junto a los pobres son: la *liberación integral,* las *comunidades de base,* los *derechos humanos* y la *opción por los jóvenes* [46].

En el capítulo tercero de su obrita quiere manifestarnos los derechos de los pobres como derechos de Dios; derechos humanos que son derechos de las mayorías de los pobres, por los que debe comprometerse la Iglesia muy especialmente, apoyada incluso en una *fundamentación teológica;* porque evangelizar y servir a Dios es promover y defender los derechos de los hombres, particularmente de los pobres [47].

c) Los pobres en la historia de la Iglesia misionera

Esta opción preferencial, tal como la describe Boff, en favor de los pobres, o de los más pobres, no es precisamente una acción *específicamente misionera.* Es más bien una acción *socio-económica* que toca más directamente a los Estados, y a la Iglesia universal como colaboradora de esos Estados, si bien Boff la basa en una fundamentación *teológica.* Debe darse donde se dé tal situación, sea en países de misión, sea en países tradicionalmente ya cristianos, como son los que sirven de base en torno a Leonardo Boff en su América Latina.

Nos hemos de referir ahora a la *acción propiamente misionera.* En su desarrollo general, no podemos dudar de que la misión ha cuidado *con preferencia* la situación de sus paganos o de sus neófitos ya cristianos más pobres o necesitados. No es necesario insistir, si consideramos todas sus obras de beneficencia y de asistencia. Pero no se cuidaba *exclusivamente* de sus pobres. A veces se ocupaba de los *ricos,* o de las *clases altas,* allí donde se pretendía sembrar por primera vez la semilla de la buena nueva. Hoy quizás no pueda procederse ya así, quedando más limitada a esa opción preferencial por sus pobres. Esto nos invita a una reflexión acerca del desarrollo de la historia de la acción misionera. Cuando se trata de una primera implantación de la Iglesia, es más efectivo dirigirse a las clases *pudientes,* incluso a las clases *rectoras,* que son las que

[45] Boff, *Teología desde el lugar del pobre,* 36-37.

[46] *Ibíd.,* 38-40.

[47] *Ibíd.,* 63-77.

tienen mayor influencia en toda su gente. De la *cabeza* podía descenderse más fácilmente al *resto del cuerpo*, que partiendo del *cuerpo* llegar hasta la *cabeza*. Y no es que así se desdeñara el apostolado con los más pobres y necesitados, sino que se aprovechaba para una mayor atención a los mismos pobres.

Fue el modo común de actuar de la Iglesia misma a través de toda su historia. Veamos algunos ejemplos. Si pudo implantarse con relativa facilidad y rapidez en toda Europa, después del período inicial de persecuciones en el imperio romano, fue porque supo acudir y convencer a las *clases rectoras* de los diversos pueblos, que, al aceptar ellas el mensaje de la buena nueva, lo hacían aceptar, al menos con el ejemplo, a la mayoría de todos sus súbditos. Una metodología que, ciertamente, no podrá seguirse ya hoy, cuando tanto han cambiado las circunstancias y los tiempos. La conversión del emperador Constantino llevó consigo la cristianización de todo el imperio romano. Entre los *francos*, la conversión de Clodoveo llevó a la conversión de su gente. Lo mismo en Gran Bretaña con el bautismo de la reina Berta y del rey Etelberto, y otros magnates de sus reinos.

En la Edad Media, cuando Europa estaba ya integrada por el cristianismo, y este cristianismo entraba en contacto con otros pueblos como los *mogoles*, procedentes del Extremo Oriente, la Iglesia, los papas inician un *contacto directo* con ellos, con sus jefes nacionales, primero por medio de *legaciones*, y luego por medio de *misiones apostólicas*. Primero los jefes, luego seguirían su ejemplo sus súbditos del pueblo. Y Juan de Montecorvino fundaba su primera misión extremo-oriental en la misma Khambalic (Pekín), sede central de aquellos *mogoles* que habían avanzado hasta Europa.

Dentro del mismo oriente puede resultar aleccionadora la metodología general seguida por los jesuitas en el desarrollo de sus misiones, siguiendo ideas del fundador de la orden, que prefería el *contacto directo* con las *clases más influyentes*, ya que, ganadas ellas, quedarían ganados, lógicamente, los demás. San Francisco Javier, que no olvidó su acción misionera con los *pescadores* de la Costa de la Pesquería, ni con los mismos *parias*, en modo alguno descuidaba tampoco las *clases altas*. En su visita a Japón desplegó toda una actividad diplomática para entrar en contacto con los *daymios* o gobernadores, responsables directos de sus respectivas provincias feudales.

En el Maduré iniciaba Roberto de Nóbili su apostolado directo con las *clases más altas*, los *brahmanes*, en un verdadero sistema *de*

inculturación. Y otros jesuitas marchaban al gran imperio del *Gran Mogol* en el interior de la India como *misioneros de la corte* del emperador Akbar.

En China, Mateo Ricci fundó la misión en la corte de Pekín, tratando de convertir ante todo a los *literatos* y *mandarines*, si no podía contactar con el mismo emperador. *Misión de la corte*, que serviría de apoyo a los demás misioneros que evangelizaban la masa del pueblo chino.

Si nos fijamos en el *continente africano*, el mismo san Ignacio patrocinó la misión de Etiopía, también en la corte imperial, pensando muy bien que si el emperador de Etiopía firmaba la unión con Roma, le seguiría indudablemente todo su pueblo. Un caso más, el de Monomotapa, en las cercanías occidentales de Mozambique, donde el P. Gonzalo Silveira fundaba su misión en la corte de aquel gran imperio, aunque al fin le costaría la vida. Sin olvidar los casos del Congo y de Angola, donde se fundaron también sus respectivas misiones en sus cortes respectivas, llegando a bautizar al príncipe Alfonso del Congo, que sería también el primer obispo negro de sus hermanos, y en Angola, donde se convertía el príncipe Bassano primero, y luego el mismo rey Dambi, con no pocos de sus súbditos.

Y por hacer una breve referencia a los pueblos *eslavos*, la conversión de Bulgaria tras el bautismo de su rey Boris, la de Bohemia con su rey Venceslao, la de los Magyares de Hungría con la de su rey Esteban, y la de Ukrania que celebraba el primer milenario de su entrada en el cristianismo en 1988, tras el bautismo de la princesa Olga y del rey san Vladimiro.

Una actividad misionera que no tenía como objeto a los *pobres*, o a los *más pobres*, sino a las *clases directoras* de todos esos pueblos, para que, una vez convertidas ellas, atrajeran con su ejemplo a todos sus pueblos.

Una vez fundada la Iglesia, y arraigado el cristianismo, no hay duda de que esa misma Iglesia se ocupará de su apostolado con los *más necesitados* y *más pobres*, según el espíritu del evangelio. Es lo que deberá hacer con preferencia hoy, cuando no es ya posible aquella primitiva actividad misional, en un mundo social organizado de tan distinta manera [48].

[48] Félix Oz. de Urtarán, *La opción por los pobres. Un poco de historia:* Lumen (1987) 216-246; A. Barreiro, *Opçâo pelos pobres. A proposito de uma objeçâo teologica:* Persp. Teol. (1984) 9-30; Cl. Boff, *Los pobres de Latinoamérica y sus nuevas prácticas de liberación:* Concilium n. 211 (1987) 405-418; L. Boff, *Teología*

Bibliografía sobre la teología de la liberación

Alfaro, Juan, *Esperanza cristiana y liberación del hombre.* Barcelona 1972.

Almeida, C. M. de, *Nacionalismo e Desenvolvimento.* Río de Janeiro 1963.

Alonso, A., *Iglesia y praxis de liberación.* Salamanca 1974.

Alonso Hernández, Javier, *Liberación y pastoral.* Lima 1970.

Alvarez Calderón, Carlos, *Pastoral y liberación humana.* Quito 1970.

Alves, R., *Religión, ¿opio o instrumento de la liberación?* Montevideo 1970. Salamanca 1973.

Alves, R., *Religión, ¿instrumento de liberación?* Madrid-Barcelona 1973.

Alves, R., *A theology of human Hope.* Washington 1969.

Anderson, Gerald H., *Third World Theologies.* New York 1976.

Antoncich, Ricardo, *El tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974.* Lima.

Antweiler, A., *Théologie de la Révolution.* Paris 1970.

Appiah Kubi, Kofi, *African Theology en route.* Maryknoll, New York 1979.

de la liberación: la opción preferencial por los pobres: Salmanticensis (1980) 247-260; J. Y. Calvez, *L'option préférentielle pour les pouvres dans l'Eglise récemment:* Vie Cons. (1987) n. 5, 269-284; M. de Carvalho, *Opción por los pobres y cultura popular en Latinoamérica:* Razón y Fe (1983) 147-161; M. Díez Mateos, *La opción preferencial por los pobres como opción evangélica:* Rev. Teol. Lima (1980) 103-118; F. Francou, *Option für die Armen und Heil für alle. Zur christlichen Problematik Lateinamerikas:* Int. Kath. Zeitschr. (1984) 35-43; G. Girardi, *Punto di vista dei poveri e punto di vista del proletariato nella teologia della liberazione:* IDOC Int. (1984) n. 12, 32-42; L. Proaño, *La Iglesia y los pobres en América Latina hoy:* Concilium n. 150 (1979) 507-516; J. L. Segundo, *La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio:* Sal Terrae (1986) 473-482; Mens. Ib. Amer. n. 257 (1987) 19-24; J. Sobrino, *La esperanza de los pobres en América Latina:* Mis. Ab. (1982) 112-127; J. M. Guerrero, *La scelta preferenziale per i poveri nel documento finale de Puebla:* Civ.Catt. (1980) IV, 135-146; A. Morin, *La Iglesia de los pobres. Antecedentes bíblicos y realidad presente:* Medellín (1982) 446-464; Karl Müller, *World Poverty Today:* Verbum (1981) 3-18; P. Richard, *La Iglesia de los pobres en el movimiento popular:* Conc. n. 196 (1964) 331-340; F. Rolin, *Religión y Pobreza:* Conc. (1980) 49-56; M. Tripole, *A Church for the Poor and the World. At Issue with Moltmann's Ecclesiologie:* Theol. Stud. (1981) 645-659; L. Trouiller, *La Iglesia, intendente de los pobres:* Conc. (1978) II, 510-566; *The Poor and Third World Theology:* Voices from the Thir World (1986) 1-132; *Los Pobres y la Iglesia:* Concilium (abril 1977) (monográfico); *Tensiones entre Iglesias ricas y pobres:* Concilium n. 164 (1981) (monográfico); L. González-Carvajal, *La opción preferencial por los pobres:* Rev. Cat. Int. Communio (1986) 470-479; Cl. Boff, *Los pobres de Latinoamérica y sus nuevas prácticas de liberación:* Concilium n. 211 (1987).

Araya, V., *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación.* San José 1983 (en inglés: *God of the Poor.* Maryknoll, N.Y. 1987).

Arce Martínez, Sergio, *Hacia una teología de la liberación.* La Habana 1971.

Arias Reyero, M. (ed.), *Panorama de la teología latinoamericana.* Salamanca 1975, vols. I-II.

Assmann, H., *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente.* Salamanca ²1976.

Assmann, H., *Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina: evolución de la Teología de la liberación.* Santiago de Chile 1973. Salamanca 1974.

Assmann, H., *Teología, evangelización, liberación.* Bogotá 1973.

Assmann, H., *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos.* Montevideo 1971.

Aubert, J. M., *Théologies de la libération en Amérique Latine.* Paris 1974.

Avila Penagos, R., *Elementos para una evangelización liberadora.* Madrid 1971.

Avila Penagos, R., *Teología, evangelización y liberación.* Bogotá 1973.

Azevedo, C., *Communautés ecclésiales de Base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Eglise.* Paris 1986 (en inglés: Washington 1987).

Bandera, Armando, *La Iglesia ante el proceso de liberación.* Bogotá 1973.

Barreiro, A., *Basic Ecclesial Communities. Evangelization of the Poor.* Maryknoll, N. Y. 1982.

Baur, J., *Freiheit und Emancipation. Ein philosophis-theologischer Traktat,* 1974.

Benoit, A. D., *Los dos rostros de la Iglesia una.* Buenos Aires 1971.

Beozzo, J. O., *História de Igreja do Brasil. Ensaio de interpretaçâo a partir do povo.* Petropolis 1980.

Bertone, C., *Hechos, doctrina y liberación.* Buenos Aires 1971.

Bettscheider, Heribert (ed.), *Theologie und Befreiung.* St. Augustin 1974.

Biancucci, Duilio, *Einführung in die Theologie der Befreiung.* Kösel, München 1977, 159 p.

Bigo, P., *La Iglesia y el tercer mundo.* Salamanca 1975.

Biot, F., *Théologie du politique.* Paris 1972.

Boff, Clovis, *Teologia da libertaçâo no debate actual.* Petrópolis 1985.

Boff, Cl., *Teologia e pratica. A teologia do politico e suas meditaçôes.* Petrópolis 1978 (en castellano: *Teología de lo político y sus meditaciones.* Salamanca 1980).

Boff, Cl., *Teologia.* Pe-no-chao 1984.

Boff, Cl., *Feet-on-the-Ground Theology. A brazilian Journey.* Maryknoll, N.Y. 1987.

Boff, Cl., *Die Befreiung der Armen. Reflexion zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie,* 1976.

Boff, Cl., *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheologischen Grundlagen der Theologie der Befreiung,* 1983.

Boff, Leonardo, *A graça liberadora no mundo.* Petrópolis 1977 (en castellano: *Gracia y liberación del hombre.* Madrid 1978).

Boff, L.-Boff, Cl., *Como fazer Teologia da Libertaçao* (en castellano: *¿Cómo hacer teología de la liberación?* Madrid 1986).

Boff, L., *Teología do cautiverio e da libertaçâo.* Lisboa 1976 (en castellano: *Teología del cautiverio y de la liberación.* Madrid 1978).

Boff, L.-Boff, C., *Da libertaçâo. O teologico das liberaçôes socio-históricas.* Petrópolis 1980.

Boff, L., *Teología desde el lugar del pobre.* Santander 1986.

Boff, L., *Jesucristo el liberador.* Buenos Aires 1974.

Boff, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos.* Santander ²1985.

Boff, L., *Teología à escuta do povo.* Petrópolis 1981.

Boff, L., *Comunidade eclesial-comunidade politica. Ensaios de eclesiología política.* Petrópolis 1978.

Boff, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia.* Santander 1978.

Boff, L., *Die Neuendenkung der Kirche Basisgemeinden in Lateinamerika,* 1980.

Boff, L., *Die Kirche als Sakrament in Horizont der Welterfahrung.* Schöning, Paderborn 1972.

Boff, L., *Kirche, Charisma und Macht. Studien zu einer streiberen Ekklesiologie,* 1985 (en castellano: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiologia militante.* Santander 1984).

Boff, L.-Boff, Cl., *Introducing Liberation Theology.* Maryknoll, N.Y. 1987.

Boff, L., *Trinity and Society.* Maryknoll, N.Y. 1988.

Boff, L., *Passion of Christ, Passion of the World. The Facts. Their Interpretation and Their Meaning Yesterday and Today.* Maryknoll, N.Y. 1987.

Boff, L., *Jesucristo y nuestro futuro de liberación.* Bogotá 1978.

Boff, L., *Jesucristo y la liberación del hombre.* Madrid 1981.

Bonnin, E., *Espiritualidad y liberación en América Latina.* San José 1982.

Boshoff, C. W. H., *Die Swart Theologie van Amerika tot in Südafrika.* Pretoria 1980.

Broucker, José de, *Dom Helder Camara, la violence d'un pacifique.* Paris 1969 (en castellano: *Helder Cámara, la violencia de un pacífico.* Bilbao 1970).

Büntig, Aldo, *Hechos, doctrinas sociales y liberación.* Buenos Aires 1971.

Büntig, A., *El catolicismo popular y su aporte al proceso de liberación en América Latina.* Pasos 1972.

Cabral, L., *Cristianismo e ideologías en América Latina.* Bogotá 1974.

Calvez, Jean Yves, *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización.* Santander 1985.

Cámara, Helder, *Revoluçâo dentro da paz.* Río de Janeiro 1968.

Cámara, Helder, *Espiral de violencia.* Salamanca 1970.

Cardenal, E., *La santidad de la revolución.* Salamanca 1976.

Castillo, Fernando, *El problema de la praxis en la teología de la liberación.* Münster 1976.

Catâo, F., *O que e Teologia da liberaçâo.* Sâo Paulo 1985.

Chenu, Br., *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sudafricaine, africaine, asiatique.* Paris 1987 (en italiano: *Teologie cristiane dei terzi mondi.* Brescia 1988 (en castellano: *Teologías cristianas de los terceros mundos.* Barcelona 1989, 244 p.).

Cierva, Ricardo de la, *Jesuitas, Iglesia y Marxismo (1965-1985). La Teología de la liberación desenmascarada.* Esplugues de Llobregat 1986, 544 p.

Colonesse, L. M., *Human Rights and the liberation of man in the Americas.* Notre Dame 1970.

Comblin, J., *História da Teologia Católica,* 1969.

Comblin, J., *The Holy Spirit and Liberation.* Maryknoll, N.Y. 1988 (en castellano: Madrid 1987).

Comblin, J., *Cry of the Opressed, Cray of Jesus.* Maryknoll, N.Y. 1988.

Comblin, J., *Os sinais dos tempos e a evangelizaçâo,* 1968.

Comblin, J., *Hacia una teología de la acción.* Barcelona 1964.

Comblin, J., *Teología da libertaçâo, teología neoconservadora e teología liberal.* Petrópolis 1985.

Comblin, J., *Théologie de la révolution.* Paris 1970 (en castellano: *Teología de la revolución.* Bilbao 1973).

Comblin, J., *Théologie de la pratique revolutionnaire.* Paris 1974.

Cone, James H., *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia. Penn. 1970.

Cooper, D. (ed.), *La dialéctica de la liberación*. México 1969.

Coste, R., *Dimensions politiques de la foi*. Paris 1972.

Croatto, J. Severino. *Liberación y libertad. Puntos hermenéuticos*. Buenos Aires 1973.

Dammann, Ernst, *Das Problem einer Afrikanische Theologie*. Obernrsel 1975.

Dantine, W., *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weissen?* Wien 1976.

Delpesse, M., *Révolution évangélique?* Ottawa 1970.

Dickinson, R. D. N., *Poor yet making many rich. The poor as agents of creative justice*, 1983.

Donders, Joseph G., *Liberation, the Jesus Mode*. Maryknoll, N. Y. 1987.

Donders, J. G., *Afrikanische Befreiungstheologie. Eine alte Kulture erwacht*. Freiburg 1986.

Douglas, James, *The non-violent Cross. A theologie of revolution and peace*. New York 1969 (en castellano: *La cruz de la no violencia, una teología de la revolución y de la paz*. Santander 1974).

Duquoc, Christian, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América y Europa*. Santander 1989, 133 p.

Dussel, Enrique, *Teología de la liberación e historia. Caminos de liberación latinoamericana*. Buenos Aires 1974-1975, vols. I-II (en portugués: *Caminhos da libertação latinoamericana*. São Paulo 1985, vols. I-IV).

Dussel, E., *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona 1979.

Dussel, E., *Historia y teología de la liberación*. Buenos Aires [3]1975.

Dussel, E., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*. México 1979.

Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires 1973, vol. I-II.

Dussel, E., *Ethics and Community*. Maryknoll, N.Y. 1988.

Ellacuría, Ignacio, *Teología política*. San Salvador 1973. Buenos Aires 1975.

Ellacuría, Ignacio-Sobrino, Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Trotta, Madrid 1990, vols. I-II.

Ellis, M. F.-Maduro, Ott., *The Future of Liberation Theology. Essays in honour of Gustav Gutiérrez*. Maryknoll, N.Y. 1989.

Escobar, Samuel, *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso, Texas 1987, 224 p.

Ferm, D. W., *Third World Liberation Theologies. An introductory Survey,* 1986

Feil, E.-Welt, R., *Diskussion zur «Theologie der Revolution».* München 1969.

Fragoso, Antonio, *Evangile et révolution sociale.* Paris 1969.

Fragoso, A., *El evangelio de la esperanza.* Salamanca 1973.

Freire, P., *Pedagogía del oprimido.* Montevideo 1970.

Frostin, P., *Liberation Theology in Tanzania and Southafrika.* Lund 1988, X-283 p.

Galea, J., *Uma Igreja no povo e pelo povo.* Petrópolis 1983.

Galilea, S., *Información teológica y pastoral sobre América Latina.* Bogotá 1974.

Galilea, S., *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis.* Santiago de Chile 1977. Sâo Paulo 1978.

Galilea, S., *Espiritualidad de liberación.* Santiago de Chile 1974.

García Hoz, V., *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación.* Madrid 1972.

García Rubio, A., *Teología da libertaçâo. Politica ou profetismo? Visâo panoramica e critica da Teología politica latinoamericana.* Sâo Paulo 1977.

García Rubio, A., *Evangelio y liberación. La Teología política latinoamericana.* Roma 1973 (tesis). Alicante 1973.

Gheerbrant, Alain, *L'Eglise d'Amérique Latine.* Paris 1969 (en castellano: *La Iglesia rebelde de América Latina.* México 1970).

Gibellini, Rosino, *The Liberation. Theology Debate.* Maryknoll, N.Y. 1988 (en italiano: *Il dibattito sulla teologia della liberazione.* Brescia 1986).

Gibellini, Rosino, *Frontiers of Theology in Latin America.* Maryknoll, New York 1979.

Gihoul, L. H., *Chrétiens, donc révolutionnaires?* Bruxelles 1970.

Girardi, Giulio, *Amore cristiano e violenza revoluzionaria.* Assisi 1969 (en castellano: *Amor cristiano y lucha de clases.* Salamanca [2]1975).

Girardi, G., *Christianisme, libération, lutte des classes.* Paris 1972 (en castellano: *Cristianismo y liberación del hombre.* Salamanca 1973).

González Ruiz, José María, *El cristianismo, mensaje de liberación. ¿Cristianismo sin Cristo?* Zalla 1970.

González Ruiz, J. M., *Cristianismo y marxismo frente al hombre nuevo.* Barcelona 1972.

Greshake, G., *Geschekte Freiheit. Einführung in die Gnadenslehre,* 1977.

Grozzer, G., *Religión y revolución en América Latina.* Madrid 1969.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación.* Salamanca [12]1986.

Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo.* Salamanca 1984.

Gutiérrez, G., *Praxis de liberación y fe cristiana.* Lima 1975.

Gutiérrez, G., *A força historica dos pobres.* Petrópolis 1981 (en castellano: *La fuerza histórica de los pobres.* Salamanca 1982).

Gutiérrez, G., *On Job. God-Talk and the Suffering of the Innocent.* Maryknoll, N.Y. 1987.

Gutiérrez, G.-Alves, R. A., *Religión, ¿instrumento de liberación?* Barcelona 1973.

Haight, Roger, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology.* Mahwah, New Jersey 1985.

Hengel, Martin, *War Jesus Revolutionär?* Stuttgart 1970/1971 (en castellano: *Jesús y la violencia revolucionaria.* Salamanca 1973).

Hengsbach, Franz-López Trujillo, Alfonso (ed.), *Kirche und Befreiung.* Aschaffenburg 1975.

Hennelly, Alfred (ed.), *Liberation Theology: A documentary History.* Maryknoll, N.Y. 1989. XVII-547 p.

Hermans, Jan R., *Revolution zur Befreiung des Menschen. Ein Pladoyer.* Limburg 1971.

Hernández, David, *Tensiones y violencia en América Latina.* Bilbao 1972.

Herzog, Frederich (ed.), *Theology of the liberating World.* Toronto 1971.

Herzog, Fr., *Liberation Theology. Liberation in Light of the Fourth Gospel.* New York 1972.

Herzog, Fr., *Liberation shaping Dogmatics.* Maryknoll, N.Y. 1988, 272 p.

Hoornaert, E., *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretaçâo a partir do povo.* Petrópolis, vol. II/1.

Houtart, F.-Pin, E., *Los cristianos en la revolución de América Latina.* Buenos Aires 1966.

Hünermann, P.-Fischer, G. D., *Gott im Aufbruch.* Freiburg 1974.

Idígoras, José Luis, *Liberación, temas bíblicos y teológicos.* Lima 1984.

Illanes, José L.,-Rodríguez, Pedro, *Progresismo y liberación.* Pamplona 1975.

Illich, I. P., *Libérer l'avenir. Appel à une révolution des institutions.* Paris 1972.

Janni, O., *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina.* México 1971.

Jesudasan, Ignatius, S. J., *Gandhian Theology of Liberation.* Gujerat. Anand 1987 (en italiano: Assisi 1986).

Jiménez, R., *La «teología latinoamericana» en capilla. Estudio sobre el pronunciamiento de la Santa Sede y los teólogos de la liberación.* Caracas 1988.

Jiménez, R.-Lepeley, J., *Teología de la liberación. Análisis y confrontación hasta la «Libertatis nuntius».* Bogotá 1986, 995 p.

Kammer, Charles L., *Ethics and Liberation.* Maryknoll, N.Y. 1988.

Käsemann, Ernst, *Der Ruf der Freiheit.* Tübingen [4]1968.

Keller, M. A., *Evangelización y Liberación. El desafío de Puebla.* Madrid 1987.

Kessler, H., *Erlösung als Befreiung,* 1972.

Kretzschmar, Louise, *The Voice of Black Theology in South Africa.* Johannesburg 1986.

Lafontaine, R., S. J., *La liberté religieuse de la libération. Réflexions sur l'instruction romaine (22-3-1986):* Nouv. Rev. Théolog. (1988) 181-211.

Lalive D'Epinay, C., *El refugio de las masas.* Santiago 1968.

Lanson, A., *Libérer les opprimés?* Paris 1970 (en castellano: *¿Liberar a los oprimidos?* Buenos Aires 1967).

Latorre Cabal, H., *La revolución de la Iglesia latinoamericana.* México 1969.

Lebret, L. J., *Desarrollo, revolución solidaria.* Bilbao 1969.

Lehmann, Karl (ed.), *Theologie der Befreiung.* Einsiedeln 1977.

Libanio, J. B., *Evangeliçao e Libertaçao, [2]1976.*

Libanio, J. B., *Fe e Politica. Autonomias especificas, articulaçôes recíprocas.* Sâo Paulo 1985.

Lois, J., *Teología de la liberación. Opción por los pobres.* Madrid 1986.

López Trujillo, Alfonso, *La liberación y el compromiso del cristianismo ante la política.* Bilbao 1973.

López Trujillo, A., *Teología liberadora en América Latina.* Bogotá 1974.

López Trujillo, A., *¿Liberación o revolución?* Bogotá 1975.

López Trujillo, A., *Liberación marxista ý liberación cristiana.* Madrid 1974.

Lütfrid-Habeck (ed.), *Politik der Armut und die Spaltung des Sozialstaates,* 1985.

Maduro, O., *Revelación y revolución.* Mérida (Venezuela) 1970.

Magesa, Lawrence, *The Church and Liberation in Africa.* Eldoret, 1976.

Manzanera, Miguel, *Teología y salvación en la obra de Gustavo Gutiérrez.* Bilbao 1978.

Martínez Díez, Felicísimo, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación.* Madrid 1989, 230 p.

Matte, A.-Venegas, R., *El desarrollo: proyecto político de liberación.* Santiago de Chile-Barcelona 1973, 331 p.

Mc Cann, Dennis P., *Christian realism ad Liberation Theology. Practical Theologies in creative Conflict.* Maryknoll, New York 1981.

Mc Govern, Anto. F., *Liberation Theology and its Critics.* Maryknoll, N.Y. 1989.

Mesters, C., *O destino do povo que sofre.* Petrópolis 1981.

Metz, J. B. (ed.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart.* Stuttgart 1977.

Metz, J. B., *Erlösung und Emanzipation.* Freiburg i. Br. 1973.

Metz, J. B. (ed.), *Die Theologie Befreiung, Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Düsseldorf 1986, 243 p.

Miguélez, José, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez.* Barcelona 1976.

Míguez Bonino, J., *La fe en busca de eficacia.* Salamanca 1977.

Míguez Bonino, J., *Theologie in Kontext der Befreiung.* Göttingen 1977 (en inglés: Philadelphia 1975) (en italiano: *Far teologia in una situazione rivolucionaria.* Brescia 1976).

Míguez Bonino, J., *Doing a theology in a revolutionary Situation.* Philadelphia 1975 (en castellano: *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de reflexión teológica latinoamericana de liberación.* Salamanca 1987).

Moltmann, J., *Die Sprache der Befreiung.* München 1972 (en castellano: *El lenguaje de la liberación.* Salamanca 1974).

Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hofnung.* München 1964 (en castellano: *Teología de la esperanza.* Salamanca 1969).

Mondin, B., *La teologia della liberazione,* 1977.

Montalba, A., *Evangelization and Liberation of the Poor: theology and praxis.* Roma 1987.

Moore, Basil (ed.), *The Challenge of Black Theology in South Africa.* Atlanta. Georg. 1973.

Múnera Vélez, Darío, *Liberación y desarrollo. Hacia un Nuevo Orden de Justicia:* Medellín (1988) n. 53, 22-40.

Muñoz, Ronaldo, *Evangelio y liberación en América Latina. La teología pastoral de Puebla.* Bogotá 1980.

Muñoz, R., *A Igreja no povo. Para uma Eclesiologia Latinoamericana.* Lima 1983.

Muñoz, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina.* Santiago 1973. Salamanca 1974.

Muzorewa, Gwinyai, *The Origin and Development of African Theology.* Maryknoll, New York 1985.

Nieuwenhove, Jacques van, *Rapports entre foi et praxis dans la théologie de la libération latinoaméricaine.* Strasbourg 1974.

Nieuwenhove, Jacques van (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine.* Paris 1986.

Novak, Michael, *Will it liberate? Questions about liberation theology.* New York 1986, 311 p.

Novak, Michael (ed.), *Liberation Theology and the Liberal Society.* Washington 1987.

Nyamiti, Charles, *African Theology: its Nature, Problems and Methods.* Kampala 1971.

Nyamiti, Ch., *The Scope of African Theology.* Kampala 1973.

O'Connor, James Thomas, *Liberation towards a theology for the Church in the World... at Medellin, 1968.* Roma 1972.

Ogden Schubert, M., *Faith and Freedom Towards a Theology of Liberation.* Belfast 1979.

Oliveros, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y desarrollo de la teología de la liberación (1966-1976).* México 1977.

Olivier, Bernard, *Développement ou libération: pour une théologie qui prend parti.* Bruxelles-Paris 1973.

Ossa, Leonor, *Die Revolution. Das ist ein Bach und ein Freier Mensch. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika.* Hamburg 1973.

Paoli, Arturo, *Dialogo della Liberazione.* Brescia 1970 (en castellano: *Diálogo de la liberación.* Buenos Aires 1970).

Penkert, H. (ed.), *Diskussion zur «Politische Theologie».* München 1970.

Pérez Ramírez, G., *Liberation: a recurring prophetic Cry in the Americas.* Washington 1971.

Pérez Ramírez, G., *Notes for an introduction to a theologie of liberation.* Washington 1971.

Pérez Ramírez, G., *Simposio sobre la teología de la liberación.* Bogotá 1970, vols. I-II.

Petras-Zeitlin, *América Latina: ¿reforma o revolución?* Buenos Aires 1970.

Pieris, Aloisius, S. J., *An Asian Theology of Liberation.* Maryknoll, N.Y. 1988, 200 p.

Pieris, A., *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum in Kontext der Armut und der Religionen,* 1986 (en inglés: New York 1988).

Pironio, Eduardo, *La Iglesia que nace entre nosotros,* 1970.

Pironio, E., *Compromisos y esperanzas de nuestra Iglesia.* Bogotá 1970.

Pixley, G.-Boff, C., *Opción por los pobres.* Madrid 1986.

Pixley, G.-Bastian, Jean Pierre, *Praxis cristiana y producción teológica. Materiales del encuentro de teologías celebrado en la comunidad teológica de México* (8 al 10 de octubre de 1977). Salamanca 1979.

Puthanangada, P., *Towards an Indian Theology of Liberation.* Bangalore 1986.

Quiroz Magaña, Alvaro, *Eclesiología en la Teología de la Liberación.* Salamanca 1983.

Rahner, K. (ed.), *Befriende Theologie.* Stuttgart 1977.

Rendtorf, F-Tödt, H., *Theologie der Revolution.* Frankfurt am Main 1968.

Richard, P., *Morte das cristiandades e nascimento de Igreja na America Latina.* São Paulo 1984.

Richard, P., *Cristianos por el socialismo.* Salamanca 1976.

Richard, P. (ed.), *Raíces de la Teología Latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la Teología,* 1985.

Roberts, J. D., *Liberation and Reconciliation. A Black Theologie.* Philadelphia 1971.

Rollet, J., *Libération sociale et salut chrétien.* Paris 1974.

Rottländer, Peter (ed.), *Theologie der Befreiung und Marxismus.* Münster 1986.

Rubio, A. G., *Teologia da Libertaçâo. Politica ou profetismo?* Sâo Paulo 1977.

Ruether, Rosemary, *Liberation theology. Hope Confronts christian History and American Power.* New York 1973.

Ruiz Maldonado, Enrique (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* (encuentro de Méjico, 1975). México 1976.

Rücker, Heribert, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog.* Innsbruck-Wien 1985.

Samuel, V.-Sugden, Chr. (ed.), *Evangelism and the Poor. A third World Struggle Guide,* ²1983.

Santa Ana, J. de (ed.), *Towards a Church of the Poor. The Work of an Ecumenic Group on the Church and the Poor,* 1979.

Santa Ana, J. de (ed.), *Separation without Hope. Essais on the relation between the Church of the Poor during the Industrial revolution and the Western Colonial Expansion,* 1978.

Santa Ana, J., de, *Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche,* 1979.

Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular.* Salamanca 1976.

Scannone, J. C., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia.* Madrid-Buenos Aires 1987, 286 p.

Scheffczyk, L. (ed.). *Erlösung und Emancipation,* 1973.

Scherzberg, Lucia, *Schwarze Theologie in Südafrika. Zum ökumenischen Stellen wert einer kontextuellen Theologie.* Frankfurt am Main 1982.

Schipani, Daniel S., *Religious Education Encounters Liberation Theology.* Birminghan, Alabama 1988, 276 p.

Schottfoff, L.-Stegemann, W., *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen,* 1978.

Segna, E. V., *Analise critica do Cattolicismo do Brasil e Perspectivas para uma Pastoral de libertaçâo,* 1977.

Segundo, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* 1982, vols. I-III.

Segundo, J. L., *De la sociedad a la teología.* Buenos Aires 1970.

Segundo, J. L., *Teología abierta para el laico adulto.* Buenos Aires 1968-1972, vols. I-V.

Segundo, J. L., *Masas y minorías en la dialéctica de la liberación.* Buenos Aires 1973.

Segundo, J. L., *Liberación de là Teología.* Montevideo 1974. Buenos Aires 1975. Sâo Paulo 1978.

Seibel, Wofgang (ed.), *Dass Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung des lateinamerikanischen Befreiungstheologie.* Freiburg 1987.

Shaull, Richard, *Theologie der revolution. Analysen und Materialien.* Frankfurt M. 1968.

Shaull, R., *Zur Ethik der Revolution.* Stuttgart 1970.

Silva Gotay, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.* Salamanca 1981.

Silva Gotay, S., *La teología de la liberación en Gustavo Gutiérrez.* Lima 1973.

Silva, Sergio, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlichen inspirierten Partei zur Theologie des Befreiung.* Bern 1973.

Sobrino, J., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México 1976.

Sobrino, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología.* Santander 1981.

Sobrino, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander 1982.

Sobrino, J., *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness.* Maryknoll, N.Y. 1988.

Straham, R. H., *Warum sie so arm sind?,* 1985.

Tamayo, Juan José (ed.), *La Teología de la Liberación.* Madrid 1990, 129 p.

Tamayo Acosta, J. J., *Para comprender la teología de la liberación.* Estella [3]1991, 304 p.

Tevoedjiré, C., *Armut, Richtum der Völker,* [2]1982.

Theraios, Demetre, *Le malaise chrétien. Archetypes marxistes de la Théologie de la libération.* Genève 1987, 380 p.

Torres, C., *Cristiano y revolución.* México 1970.

Torres, Sergio, *Teología de la Liberación y Comunidades de Base.* Salamanca 1981.

Torres, S., *A Igreja a partir da base.* Sâo Paulo 1982.

Torres, S.-Eagleron, John, *Teología en las Américas.* Salamanca 1980.

Trompf, G. W., *The Gospel is not Western. Black Theologies from the Southwest Pacific.* Maryknoll, N.Y. 1987, X-213 p.

Upkong, Justin S., *African Theologies now. A Profile.* Eldoret, Kenya 1984.

Urrea, F., *Amor, violencia, liberación.* Bogotá 1970.

Vanderhoff, F. P., *Bibliography. Latinamerican Theology of Liberation.* Ottawa 1972.

Vekemans, Roger, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo.* Bogotá 1976.

Vekemans, R., *Iglesia y mundo político.* Barcelona 1971.

Vekemans, R.-Cordero, J., *Teología de la liberación. Dossier alrededor de la «Libertatis conscientia».* Bogotá 1988, 735 p.

Vekemans, R., S. J., *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación. Bibliografía.* Herder, Barcelona 1972.

Vergés, Salvador, *Jalones para una teología de la liberación.* Bilbao 1972.

Verkuyl, Joannes, *Message of Liberation in our Age.* Grand Rapids 1972.

Vidales, R., *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín.* Quito 1972.

Wagner, C. Peter, *Latinamerica theology: radical or evangelical? The Struggle for the Faith in a young Church.* Grand Rapids 1970.

Witvliwr, Theo, *The Way of Black Messiah. A Study in the Biblical Theology as a Theology of Liberation.* London 1987.

Zenteno, Arnaldo, *Liberación social y Cristo: Apuntes para una teología de la liberación.* México 1971.

Zwiefelhofer, Hans, *Bericht zur Theologie der Befreiung.* München 1974.

A Black Theology of Liberation. Philadelphia 1970.

Apuntes para la liberación. Simposion de la Teología de la liberación. Bogotá 1970.

El Dios de la teología de la liberación: Est.Trinit. (1986) n. 1-2 (monográfico).

Historia de la teología na America Latina. São Paulo 1981.

Jornadas sobre la teología de la liberación: Anthrop. (Venezuela) (1985) n. 2 (monográfico).

Liberación en América Latina. Bogotá 1971 (simposion).

Libération et religion. Eléments pour l'intelligence des theólogies de la libération: Foi et Vie (1981) n. 4-5 (monográficos).

Liberación y cautiverio. México 1975 (simposion).

Método teológico y cristológico latinoamericano: ECA (1975) n. 322-323 (monográfico).

Pastoral popular y liberación en América Latina. Bogotá 1972 (simpos.).

Tensiones entre Iglesias y pobres: Concilium n. 164 1981 (monográfico).

Théologies de la libération en Amérique Latine. Paris 1974.

Théologies de la libération: Foi et Vie (1982) n. 5-6 (monográfico).

Teología de la liberación. Nuevas aportaciones: Iglesia Viva (1985) n. 116-117 (monográfico).

Teología de la liberación en Africa: Misiones extranjeras (1979) n. 49 (monográfico).

Teología de la liberación. Riesgos y promesas: Cn T. (1985) n. 1.

Teología de la liberación: Teresianum (1985) n. 2 (monográfico).

Teología de la liberación: Theol. Xaver. (1984) n. 73 (monográfico).

Teología de la liberación. Aportaciones a un tema en conflicto: Misión Abierta (1984) n. 4 (monográfico).

Teología de la liberación: IDOCI (1984) n. 12 (monográfico).

Una Iglesia que nace del pueblo. Salamanca 1979.

Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo (junio 1973). Burgos 1974, 469 p.

Teología de la liberación: Concilium n. 96 (1974) (monográfico). Diez artículos.

Teologia del Terzo Mondo. Teologia nera e teologia latinamericana della liberazione. Brescia 1974.

Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación. Sevilla 1989, 226 p.

Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. París 1979.

Prescindimos aquí de los numerosos artículos publicados sobre este mismo tema en las diversas revistas. Varios centenares de ellos pueden verse reunidos en Miscellanea Comillas (1988) 489-584, recopilados por José J. Alemany y José Barbero.

11

Diálogo y misión con los no cristianos

Del *diálogo fraterno* hemos hablado ya en el apartado correspondiente al decreto *Ad gentes.* Ahora vamos a exponer más ampliamente lo que es este diálogo en dos de sus aspectos: 1) *con los cristianos,* en diálogo *ecuménico,* en concreto con los *ortodoxos,* con los *protestantes* y con el *Consejo Mundial de las Iglesias,* y que es un tema de la Iglesia en su apostolado general, más que un apostolado propiamente misionero, y 2) el diálogo *interreligioso con los no cristianos,* que puede afectar más de cerca a los misioneros. Comencemos por este segundo, dejando para un capítulo próximo el diálogo ecuménico.

1. Documentos pontificios

a) «Ecclesiam suam»

Promulgada el 6 de agosto de 1964, en plena celebración del Concilio Vaticano II. El mismo papa Pablo VI presentaba la encíclica en la audiencia general a los fieles, el día 5 de agosto, víspera de la promulgación. Decía el papa:

> «Los caminos que indicamos son tres: el primero es *espiritual* y se refiere a la conciencia que la Iglesia debe tener, y debe fomentar, en sí misma. El segundo es *moral* y se refiere a la renovación ascética, práctica, canónica, que la Iglesia necesita para conformarse a la conciencia mencionada, para ser pura, santa, fuerte, auténtica. Y el tercer camino es *apostólico,* y lo hemos designado con el término hoy en boga: el *diálogo,* es decir, se refiere este camino al modo, al arte, al estilo que la Iglesia debe infundir en su actividad ministerial en el concierto disonante, voluble y complejo, del mundo contemporáneo.

Conciencia, renovación, diálogo, son los caminos que hoy se abren ante la Iglesia viva, y que forman los tres capítulos de la encíclica» [1].

Nos interesa aquí el capítulo tercero, que es, con mucho, el más extenso [2].

> «La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje, la Iglesia se hace coloquio... Y no podemos hacerlo de otro modo, convencidos de que el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico»...

Y hace un extenso análisis del diálogo, sobre todo centrado en el diálogo de la salvación de cada uno con el mismo Dios. Ese diálogo que Dios entabló con nosotros por medio de la revelación, debe entablarlo la Iglesia con todo el mundo.

El diálogo, por tanto, es un modo de ejercitar la misión apostólica, es un arte de comunicación espiritual que debe ir revestido de estas cualidades: la *claridad* ante todo, luego la *afabilidad*, después la *confianza,* y finalmente la *prudencia* pedagógica, que tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye. Cuando el diálogo se conduce así, se realiza la misión de la verdad con la caridad, de la inteligencia con el amor. Y son muchas las formas del diálogo de la salvación. ¿Hasta qué punto debe acomodarse la Iglesia a las circunstancias históricas y locales en las que desarrolla su misión? ¿Cómo precaverse del peligro de un *relativismo* que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral?

Y va desarrollando estas ideas: desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hacerse una misma cosa, hasta cierto punto, con las formas de vida de aquéllos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo; hace falta compartir –sin que medie distancia de privilegio o diafragma de lenguaje incomprensible– las costumbres comunes, con tal que sean humanas y honestas, sobre todo de los más pequeños, si queremos ser oídos y comprendidos. Hace falta, aun antes de hablar, oír la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo, en la medida de lo posible, y, cuando lo merece, secundarlo...

Habla luego de la distribución de todos los hombres en tres círculos. Uno, inmenso, cuyos límites no alcanzamos a ver, se confunde con el horizonte; son los límites que circundan la humanidad en cuanto tal, al mundo... Son todos los hombres con los que

[1] L'Osservatore Romano, 6-8-1964.

[2] AAS (1964) 609-659; traducción castellana: Ecclesia, 15-8-1964, 1083-1099.

compartimos una misma naturaleza. Y sabemos que en ese círculo sin confines hay muchos, por desgracia muchísimos, que no profesan ninguna religión, que muchos incluso, en diversas formas, se profesan *ateos*. Es éste el fenónemo más grave de nuestro tiempo... La hipótesis del diálogo con ellos se hace sumamente difícil en estas condiciones, por no decir imposible..., aunque no por eso deben quedar ya excluidos de nuestro diálogo.

«Luego, en torno a nosotros, vemos dibujarse otro círculo, también inmenso, pero menos lejano: el de los hombres que adoran al Dios único y supremo, el mismo que adoramos nosotros».

Se refiere a los *judíos* y a los *mahometanos*, particularmente. Hay que entrar en diálogo con ellos. Y lo mismo con tantos otros como siguen las distintas *religiones no cristianas*, que tienen también valores espirituales y morales muy positivos, y con los que pueden entablarse contactos muy provechosos en campos comunes a todos: libertad religiosa, hermandad humana, buena cultura, beneficencia social, orden civil, etc.

«Por fin, un tercer círculo más cercano ya a nosotros, el de los que llevan el nombre de Cristo (los otros *cristianos no católicos*). En este campo, el diálogo, que ha alcanzado la calificación de *ecuménico*, está ya abierto; más aún, en algunos sectores se encuentra en fase de inicial y positivo desarrollo... Nosotros estamos dispuestos a continuarlo cordialmente».

En resumen, un diálogo que la Iglesia debe entablar y mantener con los hombres encerrados dentro de los tres círculos: el *ateo*, el *monoteísta* o el *pagano*, y el *cristiano no católico*.

«Nos sentimos alegres y confortados –termina la encíclica– al observar que un diálogo así *en el interior* de la Iglesia y *hacia el exterior* que la rodea, está ya en movimiento. La Iglesia está viva hoy más que nunca».

b) La declaración «Nostra aetate»

La encíclica *Ecclesiam suam* había de tener un gran impacto en los padres conciliares, que redactarían una *declaración* (no constitución ni decreto) sobre las *relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, la *Nostra aetate*. También alusiones pertinentes al tema en el decreto *Ad gentes*.

La *Ecclesiam suam* era firmada el 6 de agosto de 1964. El año siguiente, y con fecha del 28 de octubre de 1965, se promulgaba la *Nostra aetate*. Tiene una relación muy particular con los misioneros, pues en misiones precisamente es donde la Iglesia ha de tener estas relaciones con otras religiones no cristianas. Se hacía constar

el hecho de la existencia de otras religiones fuera de la cristiana, seguidas por millones de hombres, sin duda de buena voluntad, que han buscado, y buscan, sinceramente el camino de su salvación. De estos no cristianos hablaría también la constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia:

> «La divina providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a aquellos que *inculpablemente* no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en alcanzar la vía recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da, como preparación evangélica, y como dado por aquel que ilumina a todo hombre para que al fin tenga vida» (LG 16).

Son alusiones esporádicas al problema, tanto en la *Lumen gentium*, promulgada el 19 de noviembre de 1965, como en el decreto *Ad gentes*, promulgado el 7 de diciembre de 1965 también.

La declaración *Nostra aetate* se dedica *exclusivamente* al problema, aunque sólo sea en una *declaración* de menor extensión. Reproducimos algunos pasajes:

> «En nuestra época, en que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su salvación con respecto a las religiones no cristianas. En su oficio de favorecer la unidad y la caridad entre los hombres, y más aún entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad. Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy, como ayer, conmueven profundamente su corazón. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (NA 1).

En el n. 2, después de hablar de los valores positivos de esas religiones, concretamente del *hinduismo* y del *budismo*, prosigue:

> «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen mucho de las que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan, sin embargo, un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres... Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos se encuentran» (NA 2).

Y en el n. 3 habla de los *musulmanes*, y en el n. 4 de los *judíos*, de cuyo contacto y diálogo con la Iglesia católica hemos de hablar más adelante; y termina la declaración en el n. 5:

«Así se elimina el fundamento de toda teoría o práctica que introduce discriminación entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo, en lo que toca a la dignidad humana y a los derechos que de ella dimanan. La Iglesia, por consiguiente, reprueba, como ajena al espíritu de Cristo, cualquier discriminación o vejación, realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (NA 5).

c) *El decreto «Ad gentes»*

Hemos estudiado ya este punto en el *Ad gentes* cuando hablábamos del testimonio y diálogo fraterno. Reproducimos una vez más el n. 11:

«...Como el mismo Cristo penetró en el corazón de los hombres, y los condujo a la luz divina mediante un diálogo realmente humano, así sus discípulos, profundamente penetrados por el Espíritu de Cristo, conozcan a los hombres entre los que viven y traten con ellos para que lleguen a conocer, a través de un diálogo sincero y paciente, las riquezas que Dios generoso ha dispensado a las gentes; pero al mismo tiempo, intenten examinar estas riquezas a la luz del evangelio, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios salvador» (AG 11).

d) *La «Evangelii nuntiandi»*

Dice la encíclica a este respecto:

«Asimismo se dirige a inmensos sectores de la humanidad que practican religiones no cristianas. La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios, búsqueda incompleta, pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables 'semillas del verbo', y constituyen una auténtica 'preparación evangélica', por citar una feliz expresión del Concilio Vaticano II, tomada de Eusebio de Cesarea. Ciertamente, tal situación suscita cuestiones muy complejas y delicadas, que conviene estudiar a la luz de la tradición cristiana y del magisterio de la Iglesia.

Con el fin de ofrecer a los misioneros de hoy y de mañana nuevos horizontes en sus contactos con las religiones no cristianas, ante todo queremos poner ahora de relieve que ni el respeto, ni la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de las cuestiones planteadas significan para la Iglesia una invitación a *silenciar* ante los no cristianos el

anuncio de Jesucristo. Al contrario, la Iglesia piensa que estas multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual creemos que toda la humanidad puede encontrar, con insospechada plenitud, todo lo que busca acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte, de la verdad... Por eso la Iglesia mantiene vivo su empuje misionero, e incluso desea intensificarlo en un momento histórico como el nuestro» [3].

e) Documento «Misión y diálogo» del Secretariado para los no cristianos

Lleva como título en latín: *Notae quaedam de Ecclesiae rationibus ad asseclas aliarum religionum;* y en castellano: *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre diálogo y misión.* Lo había elaborado la reunión plenaria del Secretariado para los no cristianos, celebrada del 27 de febrero al 3 de marzo de 1964 en Grottaferrata. El día de la clausura, 3 de marzo, los recibía en audiencia especial el papa Juan Pablo II, que les dirigió una alocución, comentando precisamente el documento, que sería publicado a su tiempo en el *Acta Apostolicae Sedis*, dándole ya valor oficial [4].

Decía el papa en aquella alocución:

> «En efecto, a nadie escapa la importancia y la necesidad que el *diálogo interreligioso* asume para todas las religiones y para todos los creyentes, llamados hoy más que nunca a colaborar para que todos los hombres alcancen su meta trascendente, realicen su auténtico crecimiento y ayuden a las culturas a salvar los propios valores religiosos y espirituales ante los rápidos cambios sociales... El tema de vuestra plenaria sobre la relación entre *misión y diálogo* es muy importante... El *diálogo* se inserta en la misión salvífica de la Iglesia: por ello es un *diálogo de salvación* (AG 12). También en esta actividad eclesial es necesario evitar los exclusivismos y las dicotomías. El auténtico diálogo se hace testimonio, y la verdadera evangelización se realiza en el respeto y en la escucha del otro [5]... La colaboración, el testimonio, la excusa, el intercambio de valores».

El documento va dividido en tres partes y tiene 44 números.

I. *Misión* (n. 9-19).

II. *Diálogo* (n. 20-35).

[3] *Evangelii nuntiandi*, n. 53.

[4] AAS (1984) 818-828, y Bulletin Secretariatus pro non christianis (1984) n. 56, 185-200.

[5] Bulletin Secretariatus... (1984/2) n. 56, 181-184.

III. *Diálogo y misión* (n. 36-44).

Después de una *Introducción* (n. 1-8), en la que habla de una etapa nueva en un mundo en cambio, del ideal del «diálogo», del Secretariado mismo vaticano para los no cristianos, de una experiencia de 20 años (a partir de su constitución), razón por la que se ofrece hoy este documento para la comunidad cristiana en un espiritu ecuménico, pasa a exponer en la *primera parte* la doctrina sobre la *misión* con la doctrina común del Vaticano II. Amor fontal, por la Iglesia, de la misión continuamente realizada en múltiples actividades, como tarea de todos, en el ejemplo de Jesús, como la Iglesia primitiva, y los insignes misioneros, en el respeto por la libertad y por la persona (9-19).

La *parte segunda* se refiere ya al *diálogo*, y se desarrolla así:

– *Fundamentos* (n. 20-27).

– *Formas del diálogo* (n. 28-35).

El diálogo no surge por oportunismos tácticos actuales, sino por razones que la experiencia, la reflexión, así como las mismas dificultades, han descubierto (n. 20).

La Iglesia se abre al diálogo por fidelidad al hombre (n. 21).

Un diálogo basado en experiencias personales y sociales (n. 21).

Radicado en la fe en Dios Padre (n. 22).

En el Hijo, que se une a cada hombre (n. 23).

En el Espíritu Santo, operante siempre (n. 24).

Por la realización del reino (n. 25).

Cultivando los gérmenes existentes (n. 26).

En un diálogo sincero con todos (n. 27).

El diálogo de vida (n. 29).

Para todos (n. 30).

El diálogo de las obras (n. 31).

Por la colaboración (n. 32).

El diálogo de expertos (n. 33).

Para la comprensión (n. 34).

El diálogo de la experiencia religiosa (n. 35).

La *parte tercera* se dedica al *diálogo* y la *misión* (n. 36-44).

– *Misión y conversión* (n. 37-40).

La llamada a la conversión (n. 37).
En el respeto de las conciencias (n. 38),
y del Espíritu vivificador (n. 39),
en mutuo deseo de crecimiento (n. 40).
– *El diálogo para la edificación del reino* (n. 41-44)
Colaboración al plan de Dios (n. 41).
Promoción de la paz mundial (n. 42).
En la esperanza (n. 43).
Conforme a la paciencia de Dios (n. 44 y fin).

Recojamos el contenido de algunos números de la *Introducción:*

El Concilio Vaticano II ha marcado una nueva etapa en las relaciones de la Iglesia con los seguidores de otras religiones. Muchos documentos conciliares hacen referencia explícita de las mismas, y uno particular, la declaración *Nostra aetate,* está enteramente dedicado a la relación de la Iglesia católica con las religiones no cristianas (n. 1). Esta nueva actividad ha tomado el nombre de *diálogo,* según la encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (n. 3).

Como signo institucional de esta voluntad de coloquio y de encuentro con los seguidores de otras tradiciones religiosas del mundo, el mismo Pablo VI instituyó, en el clima del Concilio Vaticano II, el día de pentecostés del año 1964, el Secretariado para los no cristianos, distinto de la Congregación para la evangelización de los pueblos. La constitución *Regimini Ecclesiae* definía así sus competencias:

> «Buscar el método y los caminos para abrir un diálogo adecuado con los no cristianos. Trabaja, pues, para que los no cristianos sean rectamente conocidos y justamente estimados por los cristianos, y para que, a su vez, los no cristianos puedan conocer y estimar adecuadamente la doctrina y la vida cristiana» [6].

A los 20 años de su publicación (de la *Ecclesiam suam*) y de su fundación, el Secretariado, reunido en asamblea plenaria, ha valorado las experiencias del diálogo acaecidas en la Iglesia y ha reflexionado sobre las actitudes eclesiales hacia los otros creyentes y, en particular, sobre la relación existente entre *diálogo* y *misión* (n. 5). La visión teológica de este documento se inspira en el Concilio Vaticano II y en el magisterio sucesivo... Esta reflexión, exigida y

[6] N. 4. y AAS (1967) 919-920.

enriquecida por la experiencia, tiene carácter *prevalentemente pastoral;* pretende favorecer su comportamiento evangélico en las confrontaciones con los otros creyentes, con quienes los cristianos conviven en la ciudad, en el trabajo y en la familia (n. 6).

Los miembros de las otras religiones podrán incluso comprender mejor cómo la Iglesia los ve y cómo entiende su comportamiento con ellos (n. 7). Muchas Iglesias cristianas han realizado parecidas experiencias en las confrontaciones con otros creyentes. El Consejo Ecuménico de las Iglesias cuenta con un organismo para el *Diálogo con los pueblos de creencias vivas e ideologías,* en el ámbito del departamento de *Fe y Constitución.* Con tal organismo mantiene el Secretariado para los no cristianos relaciones estables y fraternas de consulta y colaboración (n. 8).

2. Algunas reflexiones generales

Quizá sea mucho decir que «el diálogo interreligioso es la nueva frontera de la misión» [7], o que es ya como el *nuevo nombre* de la antigua *misión* [8], aunque, ciertamente, en la misión de hoy no pueda prescindirse ya de este *diálogo interreligioso,* no sólo a esfera oficial entre sus correspondientes dirigentes, sino aun en la esfera de las mismas misiones. Lo que hacían los PP. Roberto de Nóbili en la India, y Mateo Ricci en China a finales del XVI y comienzos del XVII, tratando de seguir auténticos métodos de *inculturación,* aun en el campo religioso.

En el segundo congreso episcopal para el apostolado misionero, organizado por la Federación de Conferencias episcopales de Asia, se dijo que el diálogo entre las religiones era *parte esencial* de la evangelización. Al menos, en la situación concreta de nuestras culturas, ha de llegar a ser una preocupación prioritaria. Y es significativo que la publicación anual *Bibliografia Missionaria,* de la Congregación para la evangelización de los pueblos, comenzara en 1978 un apartado particular sobre *Misión y diálogo con las religiones,* tema incluido hasta entonces en el apartado de *Ciencia de las religiones y misión.*

El Concilio Vaticano II utiliza en 31 ocasiones juntos los términos «diálogo» y «misión» [9].

[7] Marcello Zago, *A che punto è il dialogo con le grandi religioni:* Mondo e Missione (1985) sept.-oct. 458.

[8] *Ibid.*

[9] Manuel Unciti, *Diálogo interreligioso y misión,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 301-333, aquí 301, nota 3; sobre estos diálogos desarrollados en los diversos

Un camino éste por el que ha entrado ya legítimamente la Iglesia en su apostolado *general* y en su apostolado *misionero*, aunque, a pesar de todos los documentos pontificios sobre el caso, hay quienes desconfían que los caminos del diálogo puedan llevar a alguna parte, si no es a una progresiva desnaturalización de la misión evangelizadora o, al menos, a un progresivo debilitamiento del impulso evangelizador. Y hay quienes temen que la práctica del diálogo, de intensificarse aún más, pueda conducir al *sincretismo religioso*. Por fin, hay quienes entienden que el diálogo interreligioso sólo produzca –está ya produciendo– un ennoblecimiento social de comunidades religiosas hasta ahora ignoradas y, con ello, el reverdecimiento de sus energías y estructuras [10]. Pidamos a Dios que no vuelva a repetirse la aciaga controversia de los ritos chino-malabares.

Por recordar tan sólo un ejemplo, recordemos la solemne reunión interreligiosa organizada en Asís el 27 de octubre de 1986, para pedir todos juntos por la paz, con asistencia y presencia de las autoridades más reconocidas de las principales religiones de todo el mundo. Punto el más alto y autorizado de este diálogo. Pues bien, si tal acontecimiento suscitó el aplauso y el respaldo moral y espiritual de millones de creyentes de todo credo, provocó también no pocos rechazos. Entre los *católicos*, el movimiento capitaneado por el arzobispo contestatario Mons. Lefevbre, y en algunos ambientes *protestantes*, sobre todo norteamericanos. Lo que subraya, una vez más, que no existe unanimidad de criterio, y que es muy más que previsible que en el futuro inmediato aumenten en las filas católicas la desconfianza y la oposición, máxime si esta práctica obliga a la teología a replantearse temas muy centrales propios [11].

El diálogo interreligioso estaba parado en el apostolado de la Iglesia desde la condenación de los ritos chino-malabares en 1742 y 1744. Tan sólo en la década de los años 30 comenzó a suscitarse de

países de misión habla con todo detalle el Bulletin Secretariatus pro non christianis, que comenzó su publicación en 1966. El n. 65 (1987/2), que contiene un índice general sistemático de sus primeros 20 años de publicación, habla en concreto de los diálogos mantenidos, en los diversos países, entre budismo-cristianismo, islamismo-cristianismo, religiones tradicionales africanas-cristianismo, hinduismo-cristianismo, misión y diálogo, y teología de las religiones (p. 194-206).

[10] Unciti, *l. c.*, 302.

[11] Unciti, *l. c.*, 302; L'Osservatore Romano, 26, 27 y 28 de octubre de 1986, y Bulletin Secretariatus (1987) n. 64: *World Day Prayer Peace in Assisi*, 11-130.

nuevo el problema del contacto con todas esas religiones no cristianas, cuando se actuaba ya una revisión de aquella condena [12].

Dos siglos de distancia entre aquella condena y la nueva apertura de Pío XII en 1939 y 1940, dando nuevos cauces a este diálogo con las demás religiones. Luego, hemos visto ya esos cinco principales documentos pontificios, desde la *Ecclesiam suam* de 1964 hasta el documento del Secretariado de 1984. Es este último documento el que con mayor amplitud, profundidad y autoridad, analiza todo un conjunto de cuestiones relativas a este diálogo [13].

Desde hacía años, habían cambiado ya circunstancias internacionales que ponían en frecuente contacto a cristianos y no cristianos, no ya sólo en los llamados países de misión, sino también en casi todos los países occidentales. ¿Qué actitud tomar ante ellos? Continua interrelación de unos y otros por razones de turismo o de transacciones comerciales, sin contar que los países occidentales iban perdiendo su tradición *monolítica* religiosa, para ir dando paso a un creciente pluralismo confesional.

Fuertes *corrientes inmigratorias* a partir de la segunda guerra mundial, y los profundos cambios que iban produciendo en toda la sociedad los medios de comunicación social, como el cine y la televisión en primer lugar. Aquellos no creyentes de *lejanas tierras* nos eran ya *vecinos* por la pantalla pequeña y grande en nuestras ciudades y casas, hasta en las más escondidas aldeas. Y algunos cristianos trabajaban ya, codo a codo, con otros no creyentes en talleres, fábricas, oficinas, turismo, etc.

Ese contacto continuo ayudabá a desmontar inveterados prejuicios en muchas mentes cristianas. Ahora comenzaban a conocer, más de cerca, la auténtica religiosidad de musulmanes, de budistas y animistas, entre otros, por haber podido relacionarse amistosamente con ellos, o porque la grande o pequeña pantalla habían hecho ver sus insignes religiones en el interior mismo de sus casas.

Y era el caso que en muchas mentes cristianas comenzaba a aflorar la duda. No se explicaban ya el porqué de la misión cristiana

[12] *Vers le dialogue il y a trente ans:* Suplem. del n. 4 del Bulletin Secretariatus (1967) 46; Antonius Marcel Henry, *La Conférence de Louvain:* Mission de l'Eglise (1975) n. 26, 3-28.

[13] Marcello Zago, *Diálogo y evangelización como anuncio:* Omnis Terra (1986) n. 163-164, 484-494. Era Secretario general del Secretariado, hasta su nombramiento como General de su Instituto, Oblatos de María Inmaculada; Jean Janot, *L'Eglise catholique et le dialogue inter-religieux depuis Vatican* II: Bulletin Secret. (1971) n. 18, 98-114.

ante adeptos de otras religiones, con un *indiferentismo* acusado religioso, en el sentido de que todas las religiones son, poco más o menos, iguales. No es que ignoren las diferencias existentes entre unos y otros sistemas religiosos, pero cundía la impresión, sobre todo en medios juveniles, de que tales diferencias son producto de la diversidad *cultural*, más que de contenidos fundamentales *religiosos*. ¿Sería verdad que la religión cristiana era la única verdadera? [14]

Es más, estaba dándose, y sufriéndose, una *contramisión*, en la penetración de esas otras religiones no cristianas en el espacio europeo [15]. En los primeros años de este siglo hubo una reacción cristiana violenta contra esta penetración. En 1897, una revista de misionología publicaba un artículo sobre la difusión y predicación del hinduismo [16]. No habían pasado 20 años, y se publicaba en Basilea el primer estudio sobre la misión de las religiones asiáticas en Europa [17].

En su historia de la misión de la India se ocupa expresamente Julio Richter de la misión de Vivekananda [18]. Se habla ya del despertar de las religiones asiáticas que, con movimientos misioneros, se dirigían al hombre occidental. Vicedom se refiere repetidas veces a la misión de otras religiones [19].

Unos datos de tipo estadístico que nos da Karl Müller en su *Missions Theologie*. En el año 1900 se considera que había en Europa 278.883.690 *cristianos* (un 96,6% del total). Había también 2.772.000 *musulmanes* (un 1% del total). En 1980, el número total de musulmanes en Europa se había elevado a 8.634.580, y en 1985 a 9.159.790 (un 1,8% del total). Con respecto al *hinduismo*, también en el espacio europeo, en 1900 se contaban tan sólo 50 adeptos; en 1970 eran ya 233.370, y en 1980 eran 482.890; por fin, en 1985 habían subido a 593.150 (un 0,1%). Y con respecto al *budismo*, las

[14] Unciti, *l. c.*, 304-305.

[15] K. Hutten-Kortzfleisch (eds.), *Asien missioniert im Abendland*. Stuttgart 1962, 7.

[16] J. Frohnmeyer, *Zwei neueste Apostel des. Hinduismus:* Evangelisches Missionsmagazine (Basel 1897) 369-387, 419-431.

[17] H. Römer, *Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland*. Basel 1910.

[18] J. Richter, *Indische Missionsgeschichte*. Gütersloh 1906, 415.

[19] Georg F. Vicedom, *Das Abendland unter dem geistigen Einfluss Asiens*, en Hutten, *Asien missioniert im Abendland*, 13-50; Vicedom, *Die Mission der Weltreligionen*. München 1959; Vicedom, *Die Weltreligionen im Angriff auf das Christentum*. München [3]1958; Ratschow, *Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen in Europa:* ThBeitr. 6 (1975) 58.

cifras absolutas correspondientes a 1970 eran 76.700, que en 1985 habían subido a 212.320 [20]. Resulta de gran interés ver la variación de estadísticas, en los diversos años, de católicos, protestantes, musulmanes, hindús y budistas, en países como Francia, Gran Bretaña y República Federal Alemana [21].

Luego, el fenómeno de las *sectas religiosas,* cómo van pululando en los diversos países europeos, fenómeno que se ha descrito como *nueva religiosidad:* grupos con claro distanciamiento de las Iglesias establecidas, quiza no con espíritu de crítica hacia ellas, pero que pretenden practicar una religiosidad, incluso una religiosidad *cristiana.* Grupos religiosos que constituyen un desafío para las Iglesias existentes [22].

Existe, además, otro problema preocupante para la Iglesia católica, y en general para las Iglesias cristianas. Se dice que el evangelio se propaga de manera sobresaliente entre aquellos pueblos cuyas religiones están poco estructuradas doctrinalmente, y cuyos cuadros organizativos son prácticamente nulos, es decir, entre los llamados animistas o creyentes de las religiones tradicionales, entre las que florecen muchas de nuestras misiones. Pero las grandes religiones se muestran *como impenetrables* al cristianismo, y eso desde hace siglos ya. Y hoy quizá más que antes, porque están tomando cada vez más conciencia de sí mismas, renovando y sistematizando sus planteamientos de organización. Más aún, varias de ellas, inaugurando o renovando sus impulsos proselitistas y, en algunos casos, como en el islam, con la pretensión, pareja a la cristiana, de ser la única religión verdadera [23].

3. Naturaleza y objetivo del diálogo

Nos lo da taxativamente el documento *Diálogo y misión* del Secretariado romano:

> «El diálogo interreligioso indica no sólo el coloquio, sino también el conjunto de las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras creencias, a través del conocimiento mutuo y el enriquecimiento recíproco» (n. 3).

[20] Karl Müller, *Missions Theologie.* Berlin 1985, 182-193.

[21] Puede verse en K. Müller, *l. c.*

[22] F. W. Haack, *Die neuen Jugendreligionen.* München [5]1976; R. Hummel, *Hinduistische Gurus und Gruppen im Westen:* Reformatio 28 (1979) 166s.

[23] M. Unciti, *l. c.,* 305.

Este diálogo, pues, no sólo es *coloquio,* aunque éste pueda y deba ser una de las expresiones del diálogo, y más cuando se lleve al rango de *especialistas.* Nos dice el n. 33 que este coloquio «es de particular interés»; pero no es la única expresión suya, porque consisted, *además,* y sobre todo, en un «conjunto de relaciones interreligiosas, positivas y contructivas» (n. 3).

En el n. 35 nos dice que esas relaciones pueden y deben ser actuadas en el campo espiritual, nivel más profundo que el coloquio solo doctrinal y que el que se da en otras esferas de relación. Porque

> «los hombres, arraigados en sus propias tradiciones religiosas, pueden compartir entre sí experiencias de oración, de contemplación, de fe y de esfuerzo, lo mismo que las manifestaciones y caminos en busca del absoluto. Diálogo que se convierte en recíproco enriquecimiento y en cooperación fecunda, cuando se trata de promover y preservar los valores o ideales del hombre» (n. 35).

Este diálogo tiene en nuestros días, y desde hace medio siglo ya, su más clara realización en el intercambio de experiencias realizadas por monjes católicos y budistas o shintoístas. Es tan común ya, que ha dejado de ser noticia. Monjes benedictinos católicos pasan temporadas conviviendo con monjes budistas en Thailandia o en Japón, y monjes budistas cingaleses las pasan en monasterios católicos de Asia o Europa [24].

Se trata de un mutuo y recíproco *enriquecimiento.* Monjes católicos, que se aprovechan de las técnicas de oración del budismo, y que luego pasan a otros ascetas católicos, como una nueva corriente, bastante admitida ya en el mundo occidental; y al contrario, lectura de los grandes místicos cristianos por parte de los monjes de otras religiones. Cierto que existen diferencias doctrinales, pero «situados con humildad y confianza ante Dios», resultan

[24] P. Anatriello, *Bonze de Thailande avec chrétiens:* Bulletin Secretariatus... (1970) n. 15, 166-176; M. Dhavamoni, *Monasticism: Hindu and Christians:* Bulletin... (1978) n. 37, 40-53; John Shirieda, *Diálogo interreligioso:* Boletín Ayuda Intermonasterios (A.I.M.) (1987) n. 41, 64-66; Pierre de Bethune, *Les débuts d'un dialogue avec les moines non chrétiens: Ibíd.* (1981) n. 30, 39-44; Mayeul de Dreuille, *Moines aujourd'hui et dialogue entre grandes religions: Ibíd.*, n. 34 (118-133); Bernard de Give, *Deuxième rencontre interreligieux à l'Abbaye de Praglia: Ibíd.* (1980) n. 28, 51-54; Robert de Floris, *Le dialogue interreligieux monastique:* Bulletin Secret. (19661) n. 1, 63-67; Pierre Rossano, *Dialogue des moines chrétiens avec les moines non-chrétiens. Possibilités et difficultés:* A.I.M. (1980) n. 29, 58-67; Thomas Merton, *Monastic Experience and the East and West Dialogue:* Bulletin Secret. (1969) n. 10, 39-40 (ed. inglesa); J. Perecathil, *Monasticism in Dialogue:* Bullet. (1979) 176-182.

de menor entidad en comparación con la experiencia espiritual y aun mística. Todo a la búsqueda del absoluto, Dios. Todo se funda en un mismo Espíritu Santo que actúa dentro de la Iglesia, pero, como Dios que es, actúa también fuera de ella [25].

Este género de diálogo se centra en la experiencia, más que en la elaboración doctrinal, aunque la experiencia de cada uno esté modelada según su propia *teología* o *teodicea*. Este diálogo de los *hombres espirituales*, además de coincidente, tiene que resultar extraordinariamente *enriquecedor*. Y puede ejercerse sin buscar en él precisamente una finalidad *proselitista* o evangelizadora, pretendiendo que esos monjes vengan a cambiar de *credo*, puesto que se trata de «hombres arraigados en sus propias tradiciones religiosas». Lo demás será ya obra directa del Espíritu Santo, que a veces podrá inducir a ese cambio. El monje católico debería quedar contento de haber compartido con sus compañeros no católicos los valores del evangelio que ha experimentado él en su vida religiosa. Es el Espíritu Santo el que deberá actuar en la profundidad de las conciencias, y el que acompañe el «camino secreto de los corazones hacia la verdad» (n. 24 y 35).

Aunque tampoco esta actitud supone dejación alguna de la misión evangelizadora, irrenunciable por parte de la Iglesia y de cada uno de los miembros de la comunidad eclesial [26].

Por otro lado, la exclusión de esta finalidad evangelizadora en tal diálogo de *hombres de espíritu*, en que se intercomunican sus experiencias religiosas, contemplativas y místicas, no significa que sea un diálogo inútil para la causa de la evangelización. Puede adscribírsele una capacidad *pre-evangelizadora*, pues esa mutua intercomunicación puede acabar con prejuicios inveterados; superar barreras psicológicas, levantadas entre unas religiones y otras, a lo largo de la historia; reconciliar los corazones heridos por fanatismos y persecuciones; dar una nueva *visión* de lo que para cada uno constituyen sus convicciones religiosas, a veces expresadas en categorías de lenguaje distintas, tratándose quizás de una misma reali-

[25] Henry Teissier, *Mystique orientale et Mystique chrétienne:* Esprit et Vie (1983) 296-299; Rudolf Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale. Interpretazione e confronto.* Casale Montferrato 1985; M. Dhavamoni, *Hindu Meditation and Christian Evangelization:* Bulletin (1973) n. 23, 103-116; H. Dumoulin, *Spiritualité et Mystique boudhistes:* Bulletin (1971) n. 18, 140-153.

[26] *Evangelii nuntiandi*, n. 22, 34, 45 y 46.

dad. Es una consecuencia natural de haber sido educados en culturas distintas [27].

4. Diálogo y colaboración

De él hablan repetidamente los citados documentos pontificios. Las religiones no miran al bien de cada uno, *él sólo,* sino al bien de la *colectividad.* Sería, pues, un error querer desentenderse de los demás, hermanos y compañeros nuestros en el camino hacia Dios. Y a esos otros que forman la *colectividad* podemos ayudarles de muy distintas maneras. A eso tienden todas las instituciones de asistencia, beneficencia, enseñanza, desarrollo, promoción social, que quedan integradas ya plenamente en el apostolado general de la Iglesia. Lo hemos comentado ya ampliamente. Y es una tarea que compete a todas las religiones sin distinción. Lo ha sentido con mayor hondura la religión católica, nacida del evangelio, aunque todas han tenido sus fallos a lo largo de la historia.

Si el cristiano difícilmente puede comprender el *sistema de castas* en el hinduismo, ¿podrá un hindú o un budista comprender la trata de esclavos, por ejemplo, por parte de países que se decían cristianos, o las guerras de religión que asolaron a media Europa, o hasta las mismas cruzadas para la conquista de Tierra Santa? Nada más ajeno a una conciencia auténticamente religiosa.

Hoy, afortunadamente, se busca más la promocion de la justicia y la fraternidad entre todos los hombres. Y en este compromiso cabe establecer un diálogo interreligioso de extraordinaria importancia, aun prescindiendo de la diversidad de credos.

Dice a este respecto el documento *Diálogo y misión:*

> «Está luego el empeño concreto por el servicio de los hombres y toda la actividad de promoción social y de lucha contra la pobreza y las estructuras que la provocan» (n. 13).

Tiene una aplicación extensísima, como dicen los n. 31 y 32:

> «A un nivel ulterior se presenta el diálogo de las obras y de la colaboración, por objetivos de carácter unitario, social, económico y político, que tienden a la liberación y promoción del hombre» (n. 31).

Pablo VI habla de ello en la *Eclesiam suam,* [28] y Juan Pablo II en

[27] Manuel Unciti, *Naturaleza y objetivo del diálogo,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 307-313.

[28] AAS (1965) 655.

sus numerosos encuentros con jefes y dirigentes de las diversas religiones. Dados los grandes problemas que afligen a la humanidad, los cristianos se sienten llamados a colaborar con los otros creyentes, precisamente en virtud de sus respectivas creencias [29]. Y la *Nostra aetate* habla de «defender y promover unidos, por el bien de todos los hombres, la justicia social, la paz y la libertad» (n. 3). Y la *Ecclesiam suam*, poco antes, propone entablar diálogo con todas las religiones

> «para promover y defender con ellas los ideales que pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la hermandad humana, de la buena cultura, de la beneficencia social, y del orden civil» [30].

La doctrina es clara, y las razones también. El diálogo interreligioso queda reclamado por la gravedad y multiplicidad de los problemas que necesitan de una iluminación ética, y por el impacto que supondría una clara toma de posiciones por parte de todas las religiones, con la consiguiente movilización de los adeptos de todas ellas.

Hay sus dificultades, sobre todo por la envergadura de algunos de esos problemas. La dificultad no proviene del propósito, unánimemente compartido, de servir a los hombres, ni de que difieran sus planteamientos éticos fundamentales, sino de que, bajo capa de religión, están defendiéndose intereses de otra naturaleza por parte de esas religiones: intereses políticos, sociales, históricos, etc., y sobre todo de que, en determinados enfoques éticos, las religiones, de modo inconsciente, están enfeudadas a concretas antropologías y cosmovisiones de las culturas en que se han movido a lo largo de su historia [31].

Pero el mundo de hoy necesita de esta colaboración del diálogo interreligioso sobre los problemas que más agudamente afectan a la vida de los hombres. Al menos, la Iglesia católica ha manifestado varias veces en los documentos pontificios su firme voluntad de entrar en ese diálogo de colaboración con el mundo moderno, para la solución, en cuanto sea posible, de todos esos acuciantes problemas.

Pero, para que este diálogo interreligioso sea posible, son necesarias dos previas exigencias: 1) Que todas las religiones acepten con sinceridad que Dios está sobre todas ellas; que no identifiquen

[29] *Diálogo y misión*, n. 32.

[30] *Ecclesiam suam*, n. 81.

[31] Unciti, *El diálogo de la colaboración*, en *La misionología hoy*, 314-319.

su causa con la causa de Dios, ni pretendan, mucho menos, suplantar al mismo Dios. Y no siempre ha sido así, aun entre los mismos cristianos. 2) Una ulterior concreción de esta convicción de servicio al mundo en nombre de Dios y como testigos de su amor. Las formulaciones teológicas de cada religión pueden variar mucho de unas a otras, pero todas tienen en común que el fundamento último de la ética se centra en Dios. Por tanto, el diálogo interreligioso sólo será posible en la medida en que las religiones todas se unan en la defensa y en el desarrollo de los valores que les son comunes, sin pretender ponerse de acuerdo en los contenidos teológicos de donde los derivan.

Ha de llegarse a ese dialogo de colaboración, si todos los interlocutores hacen una nítida distinción entre su teología y sü ética. A veces, esos *valores* son diversamente calibrados por una religión y otra, por lo que la colaboración resultará extremadamente difícil, por no decir imposible; pero los hay en los que todos coinciden y, al menos en esos casos, ha de irse a una plena colaboración interreligiosa. Y en los otros, tratar de buscar una convergencia de valoración entre todos. En todo caso, este diálogo «para mutuo conocimiento y enriquecimiento», como dice el documento *Diálogo y misión* (n 3), perseguirá, además de la colaboración práctica, y aun antes que ella, acercar los puntos de vista sobre los valores de las distintas religiones [32].

5. El diálogo doctrinal

Mucho más difícil y complicado que el diálogo anterior de mera colaboración, evidentemente, pero al que deberán ir llegando también las diversas religiones. Este tan sólo correrá a cargo de *profesionales* o *expertos* o, en la nomenclatura cristiana, de *teólogos.* El documento *Diálogo y misión* dice que de *especialistas* (n. 33). De particular interés, porque profundizan y enriquecen los respectivos patrimonios religiosos, y aplican recursos a los que, a lo largo de la historia, se presentan a la humanidad [33].

No se tratará, ante todo, de *proselitismo evangelizador;* de que los interlocutores del diálogo abandonen su propia religión «para hacerse cristianos»; de que los cristianos abandonen la suya para «hacerse budistas o mahometanos». La «conversión» habrá que dejarla sólo a Dios. Los *especialistas* en este diálogo sólo «confron-

[32] Unciti, *l. c.,* 319-324.

[33] *Ibíd.*

tan, profundizan y enriquecen los respectivos patrimonios religiosos»[34].

En todo caso, se exige *claridad,* como dice la *Ecclesiam suam* (n. 58), en la exposición de los propios puntos de vista y de la propia teología. Puede haber dificultad por la diversidad de términos clásicos para expresar las propias realidades e ideología. Es consecuencia de las diversas culturas y las diversas filosofías. Al menos, que todos puedan llegar a hacerse entender, porque el diálogo, dice la *Ecclesiam suam,* supone y exige *inteligibilidad* (n. 58).

Una vez superada esta dificultad de carácter más bien lingüístico, se exige luego *lealtad* en exponer las propias creencias, tal como son confesadas y vividas por cada religión. «Nuestro diálogo –decía Pablo VI en la *Ecclesiam suam–* no puede ser una debilidad respecto al compromiso con nuestra fe»[35]. No puede uno quedar enlazado en las mallas de un falso irenismo o sincretismo religioso[36], y siempre procediendo dentro de un clima de respeto y de confianza, porque cada uno está adherido a su propia fe, por entender que en ella está la verdad, y no se la puede traicionar en conciencia. Esta actitud merece todo respeto, porque es una opción de conciencia del hombre ante Dios. En principio, a nadie se le puede reprochar *a priori* que esté sumido en el error, y aunque llegara a convencerse de que así es en realidad, tampoco puede reprochársele haber actuado antes contra su conciencia.

Un segundo objetivo será el de posibilitar la *profundización* de las propias creencias. El cristianismo se ha encarnado en una cultura *occidental,* y es posible que pueda enriquecerse a la luz de las otras culturas. Porque es muy cierto que el mensaje evangélico es apto para encarnarse en las diversas culturas. Ahí radica todo el problema llamado de la *inculturación.* La diversa lectura de un mismo legado, el de Cristo, puede aportar visiones nuevas, sensibilidades nuevas, perspectivas nuevas, hasta ahora inéditas en una concreta teología. Esta visión –dice el documento *Diálogo y misión–* ha llevado a los padres del Concilio Vaticano II a afirmar que, en las tradiciones religiosas no cristianas, existen «cosas verdaderas y buenas», «cosas preciosas, religiosas y humanas», «gérmenes de

[34] *Diálogo y misión,* n. 33.

[35] *Ecclesiam suam,* n. 63.

[36] *Ibíd.*

contemplación», «elementos de verdad y de gracia», «semillas del Verbo», «rayos de la verdad que ilumina a todos los hombres [37].

No son esas religiones, en modo alguno, creaciones diabólicas, como se dijo alegremente durante un tiempo, ni, al menos en su raíz más profunda, desvaríos humanos, ni engaño del maligno, ni fruto del pecado, ni error; aunque, como ocurre prácticamente en todo aquello en lo que intervienen la libertad humana y la inteligencia de los hombres, pueda haber en ellas –como lo hay en la Iglesia misma– pecados y yerros. También las religiones no cristianas entran en el plan de salvación de Dios [38]. Puede decirse que todas ellas tienen en Dios la fuente de su propia existencia.

Queda una última interrogación. Si todas tienen como primera fuente a Dios, ¿cuál de ellas es la verdadera? Porque todos los interlocutores abogarán a favor de la suya propia. Sería una fase ulterior a las dos fases anteriores de *confrontación* y de *profundización.* El documento *Diálogo y misión* lo llama *enriquecimiento* de los respectivos patrimonios religiosos.

Quiere decir que todas las religiones pueden quedar *enriquecidas* por mayor conocimiento de las otras. ¿También la cristiana, en la suposición de que puede recibir verdades nuevas de las otras, al menos verdades que no tenga de modo *explícito* en su credo?

Ciertamente, para el cristiano que sabe, según la palabra de Jesús, que el Espíritu le conduce hasta la plenitud de la verdad (Jn 16, 13), este *enriquecimiento* no deberá causarle demasiada dificultad, pues ese mismo Espíritu puede servirse del patrimonio de otras religiones, con la misma, y aun con mayor razón, a como la Iglesia misma es conducida por el mismo Espíritu hacia la plenitud de la verdad, por medio de los signos de los tiempos o de los acontecimientos que van sucediéndose a lo largo de la historia.

En todo caso, para la Iglesia católica, más tarde o más temprano, el diálogo interreligioso teológico se convertirá en *misión,* en *anuncio explícito de Jesús* a todos aquellos que no lo conocen. Y ya esto es una verdadera *evangelización.*

Y ya sabemos que el cristiano no puede renunciar a este anuncio, so pena de traicionar la propia razón de su existencia, como la

[37] *Diálogo y misión,* n. 26; allí reproduce los documentos conciliares en que se recogen todas esas apreciaciones.

[38] Angel Santos, S. J., *Salvación y paganismo.* Santander 1960, 756; Prudencio Damboriena, S. J., *La salvación en las religiones no cristianas.* Madrid 1977, XXIX-533 p.

Iglesia de Jesús. Está explícitamente enseñado en muchos documentos. Si se anuncia a Cristo, de cualquier modo que sea, es ya obra de *evangelización* [39].

Bibliografía sobre las religiones no cristianas

Achútegui, Pedro, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús (1534-1647)*. Madrid 1951, XLVII-322 p.

Balchaud, Asandas, S. J., *The salvific value of non-christians Religions. According to Asian christian theologiens writing in Asian published theological Journals (1965-1970)*. Manila 1973, 81 p., y *Teaching All Nations*, 1973, 10-37, 115-152.

Balthasar, U. von, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 1979 (en italiano: *Il cristianesimo e le religioni universali*. Casale Montferrato 1987).

Brandon, S., *The Saviour God. Comparative Studies in the concept of Salvation*. Westport 1980, 242 p.

Bühlmann, Walbert, *Abbiamo tutti lo stesso Dio. Incontro con gli uomini e le religioni del Asia*. Roma 1980.

Camps, Arnulf, *Partners in Dialogue Christianity and other World Religions*. Maryknoll, N.Y. 1983, 264 p.

Camps, A., *Christendom en godsdienten der Wereld nieuwe inzichten en nieuwe activiteiten oekumene*. Bearn 1976, 104 p.

Ciarlantini, Primo, *Mediator: Paganismo y cristianismo en «De Civitate Dei», VIII, 12,-XI, 2, de San Agustín:* Revista Agustiniana (1984) 5-60, 325-402; (1985) 5-47, 121-150.

Cornelis, E., *La libération de l'homme dans les religions païennes*. Bruxelles 1958, 88 p.

Cornelis, E., *Valeurs chrétiennes des Religions non chrétiennes*. Paris 1965, 232 p.

Cragg, Kenneth, *The Christians and other Religions. The measure of Christ*. London 1977, 138 p.

Damboriena, Prudencio, S. J., *La salvación en las religiones no cristianas*. Madrid 1973, XXIX-533 p.

Daniélou, J., *Les saints païens de l'Ancien Testament. La sainteté des infidèles*. Paris 1956, 176 p.

[39] Manuel de Unciti, *El diálogo doctrinal*, en *La misionología hoy*. Estella 1987, 324-333.

David, Charles, *Christ and the World Religions.* London 1970, 157 p.

Derrick, Christophore, *Light of revelation and non-Christians.* New York 1964, 141 p.

Dupuis, Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions.* Paris 1989, 345 p.

Elorduy, Carmelo, *El humanismo político oriental. Semina Verbi.* (Serie monográfica sobre las religiones no cristianas). Madrid 1976, XXIV-398 p.

Esteban Verástegui, Rafael, *Les Religions non-chrétiennes dans l'histoire du salut.* Roma 1974, 84 p. (tesis).

Evers, Georg, *Missions, Nichtchristlichen Religionen, Weltliche Welt.* Münster 1974, XII-232 p. (en italiano: *Storia e salvezza: Missioni, Religioni non cristiane, mondo secularizato.* Bologna 1976).

Federici, Tommaso, *Il Concilio e i non Cristiani.* Roma 1966, 422 p.

Fernando, Ajith, *The Christian's attitude toward World Religions.* Wheaton, Illin. 1987, 192 p.

Flannery, A., *Missions and Religions.* Dublin 1968, 163 p.

Friedly, R., *Frendheit als Heimat. Auf der suche nach Kriterium für den Dialogue zwischen den Religionen.* Freiburg 1974, 214 p.

Friss, H.-Köster, F., *Heil in den Religionen und im Christentum.* St. Ottilien 1982, 280 p.

García Extremeño, C., *¿Se salvan los no católicos?* Avila 1963.

Girault, René, *Evangile et Religions aujourd'hui.* Paris 1969, 376 p.

Groot, A. de, *The Bible and the Salvation of Nations.* De Pere, Wisconsin 1966, IV-149 p.

Hallencreutz, Carl E., *New Approaches to men of other faiths.* Genève 1970, 95 p.

Heilsbettz, J., *Theologische Gründe der Nichtchristilichen Religionen.* Freiburg 1967, 232 p.

Henkel, W., *Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman.* Roma 1967, 229 p.

Hernández Catalá, Vicente, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas.* Madrid 1972, 322 p.

Hick, J.-Knitter, P., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions.* Maryknoll, N.Y. 1987.

Hillmann, Eugenio, *I pagani sono già cristiani?* Bologna 1968, 152 p.

James, E. O., *Christianity and others Religions.* London 1968, 191 p.

Knitter, P., *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions.* Maryknoll, N.Y. 1985.

Küng, H. (ed.), *Cristianesimo e religioni universali.* Milano 1986.

Kunnupuram, Kirien, *Ways of salvation. The salvific Meaning of Non-Christian Religions according to the teaching of Vatican II.* Poona 1971, X-95 p.

Krieger, David J., *Das interreligiöse Gespräch. Methodische Grundlagen der Theologie der Religionen.* Zürich 1986, 183 p.

Lee Kun Sam, *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism.* Philadelphia 1966.

Lombardi, R., *La salvezza di chi non a fede.* Roma ²1949, 710 p.

López Gay, Jesús, *Intentos de teología autóctona en los diez primeros años del postconcilio,* en *Estudios de misionología.* Burgos 1976, 55-84.

Lufuluabo, F., *Valeur des Religions Africaines selon la Bible et selon le Vatican II.* Kinshasa 1968, 95 p.

Margull, Hans-Jochem, Samartha, *Dialog mit anderen Religionen.* Frankfurt 1972, 186 p.

Maurier, Henri, *Essai d'une théologie du Paganisme.* Paris 1965, 327 p.

Muldoon, James, *Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World (1250-1550).* Philadephia 1979, XI-212 p.

Müller, Karl, *Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen.* Aschaffenburg 1968, 176 p.

Neill, Stefen, *Christian Faith and other Faiths. The Christian Dialogue with other Religions.* Oxford 1970, 245 p.

Neuner, J. (ed.), *Christian Revelation and World Religions.* London 1967, 186 p.

Nys, Hendrich, *Le salut sans l'Evangile.* Paris 1966, 296 p.

Ohm, Thomas, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Kruillingvor, München 1950, 544 p.

Piantelli, M.-England, K., *La spiritualità delle grandi religioni.* Palermo 1989, 103 p.

Podagorski, F. R., *Towards a catholic Theology of Missionary dialogue and dialogical Mission with other Religions.* Roma 1987, XXV-294 p. (tesis doctoral).

Rendttorff, Trutz, *Christentum ausserhalb der Kirche.* Hamburg 1969, 98 p.

Riedl, Johann, *Das Heil der Heiden nach Rom. 2, 14-16, 26-27.* Wien 1965, 236 p.

Roper, A., *I cristiani anonimi.* Brescia 1967, 182 p.

Rossano, Pietro, *Il problema teologico delle Religioni.* Roma 1975, 122 p.

Santos Hernández, Angel, *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles.* Santander 1960, 756 p.

Schlette, H. R., *Die Religionen als Thema der Theologie.* Freiburg 1964, 126 p. (en italiano: *Le Religioni como tema della Teologia.* Brescia 1968).

Sheard, Robert B., *Inter-religious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II; an Historical and theological Study.* Lewiston-Queenston. Canadá 1987, 429 p.

Stirnemann, Alfred, *Im Dialog der Liebe. Neunzehn Pro Oriente Symposien (1971 bis 1981)* Innsbruck-Wien 1986, 358 p.

Stirnemann, A., *Am Beginn der theologischen Dialog. Zehn Pro Oriente Symposien (1982 bis 1985).* Innsbruck-Wien 1987, 420 p.

Thils, Gustave, *Las religiones no cristianas.* Barcelona 1967, 248 p.

Thils, G., *Christianisme sans religion?* Tournai 1968, 164 p.

Thils, G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes.* Paris 1966.

Tillich, P., *Le Christianisme et les Religions.* Paris 1968, 176 p.

Turk, Hans J., *Was sagt das Konzil über nichtristlichen Religionen?* Mainz 1967, 124 p.

Vallée, G., *Mouvement oecuménique et Religions non chrétiennes.* Tournai 1975, 305 p.

Van Straelen, H., *Our Attitude towards other Religions.* Tokyo 1965, 115 p.

Van Straelen, H., *The Catholic Encounter with the World Religions.* London 1966, 202 p.

Vidal, J., *L'Eglise et les Religions ou le désir réorienté.* París 1990, 179 p.

Villa, Luigi, *Vaticano II e Religioni non cristiane.* Brescia 1971, 530 p.

Walgrave, J. H., *Un salut aux dimension du monde.* Paris 1970, 192 p.

Zaehner, R. C., *El cristianismo y las grandes religiones de Asia.* Barcelona 1967, 232 p.

La Dichiarazione su le relazioni della chiesa con le Religioni non cristiane. Torino 1966, 328 p.

Les relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes. Paris 1966, 325 p.

Le Missioni et le Religioni non cristiane. Milano 1965, 270 p.

La réalité suprême dans les Religions non chrétiennes. Roma 1968, 243 p.

Les relations avec les Religions non chrétiennes. Roma 1966, 328 p.

Las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas. Madrid 1968, 410 p.

Le Religioni non cristiane nella considerazione cattolica. Roma 1966, 157 p.

Les Religions Africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou (16-22 aout 1970). Paris 1971, 432 p.

La valeur religieuse des Religions païennes. Québec 1950.

Fe, libertad y religiones no cristianas. Barcelona 1966.

IV

APLICACION A DIVERSOS CASOS CONCRETOS

Expuestos ya los principios sobre este *diálogo interreligioso*, pasemos a ver su aplicación a diversos casos concretos. La *Nostra aetate* habla concretamente de algunos: de entre las religiones monoteístas, el *mahometismo* y el *judaísmo*, y de entre las demás religiones históricas o tradicionales, el *hinduismo*, el *budismo*, y en general las *religiones tradicionales*.

La dirección de esos diálogos se confiaban al *Secretariado romano* para los no cristianos, por parte de la Iglesia católica. El Secretariado quedaba repartido así en estas cuatro secciones: budismo, islamismo, hinduismo y *religiones no cristianas* [1].

[1] Humbertclaude, *Rôle spécifique du Secrétariat pour les Non Chrétiens et sa place dans l'Eglise:* Bulletin du Secrétariat pour les Non Chrétiens (1967) n. 4, 29-39; Humbertclaude, *Précisions sur la nature et le rôle du Secrétariat pour les Non Chrétiens:* Bulletin... (1969) n. 11, 76-97; P. Rossano *Il Secretariato per i non cristiani dagli inizi ad oggi: storia, idee e problemi:* Bulletin (1979) n. 41-42, 110-129.

12

El diálogo con el islamismo

1. Razones para este diálogo

Dice de los *mahometanos* la *Nostra aetate:*

«La Iglesia mira con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió Abrahán, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su madre virginal, y a veces también le invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por consiguiente, aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, se ejerciten sinceramente en una mutua cooperación, defiendan y promuevan a una la justicia social, los bienes morales, la libertad y la paz para todos los hombres» (NA 3).

¿No hay aquí elementos suficientes para entablar un fructuoso diálogo? Hace alusión la citada declaración a desavenencias pasadas, cuando, debido a la ignorancia profunda que reinaba entre los cristianos sobre el islam, no se hacía destacar sino lo que se oponía violentamente al cristianismo. Se confundía, además, el islam belicoso, militar, con el islam religioso. Hay puntos concretos en que no cabe diálogo, como el de la poligamia, o la negación de Jesús como Dios verdadero, etc., pero posee una buena cantidad de doctrinas que la Iglesia puede admitir sinceramente. A ellas alude la declaración conciliar. No puede tenerse, sencillamente, como una más entre las religiones *paganas* (utilizamos este término para

entendernos mejor), sino que ocupa un puesto intermedio entre el *paganismo* y el *cristianismo.*

A raíz de esa declaración, comenzaron unas relaciones suaves y amistosas entre cristianos y mahometanos. Desde casi su misma fundación, el Secretariado para los no cristianos tomaba la iniciativa de dirigirse cada año al mundo musulmán felicitándole en las festividades de su Ramadán. Desde entonces comenzaron a multiplicarse los mutuos contactos, ya en Roma mismo, ya en las distintas naciones musulmanas, aumentando así entre los católicos el interés y la estima por el patrimonio religioso y moral mahometano. En 1964 se había fundado ya en Roma el Instituto Pontificio de Estudios Arabes (IPEA), confiado a los Padres Blancos. En 1970, el Consejo Supremo para los Asuntos Islámicos del Cairo pedía espontáneamente hacer una visita a Roma y establecer relaciones de amistad y de colaboración con la Iglesia católica.

Pero sólo a partir de 1974 se intensificarían, en el plano religioso, los contactos y relaciones recíprocas. A finales de abril, el Presidente del Secretariado tenía una entrevista cordial con el rey Feisal de Arabia Saudita, y en junio siguiente organizaba el Secretariado un encuentro cristiano en Bamako (Mali); en julio, nuevo encuentro en Abidján (Costa de Marfil), y en agosto en Kampala, Uganda. En el mes de septiembre del mismo año 1974, la dirección del Secretariado devolvía la visita al Consejo Supremo de Asuntos Islámicos del Cairo, entablando, además, relaciones con la Universidad Al Azhar. Finalmente, en octubre de ese mismo año se programaba en Roma una entrevista-coloquio de los grandes *ulemas* de Arabia Saudita con el Secretariado.

Todo esto significaba un desarrollo importante en las relaciones recíprocas, que exigía un grupo de personas expertas para interpretarlo, favorecerlo y dirigirlo. Para ese fin creaba el papa una comisión apropiada para el islam, aneja al Secretariado, que tenía ya su propia oficina para el islam. Efectivamente, esa comisión de ulemas sauditas llegaba a Roma a finales de octubre, y era recibida en audiencia particular por el papa, que respondió al discurso de presentación que le había dirigido, en nombre de todos, el Cheik Moahammad Al-Aarkan. Les decía el papa:

«Tenemos gran esperanza de que vuestros contactos con nuestro Secretariado os ayudarán a realizar tal objetivo. Todo esto nos lleva a subrayar el interés de vuestra permanencia en Roma. Muestra, en fin, que musulmanes y cristianos llegan a comprenderse mejor y a amarse mejor también. No podemos menos de regocijarnos por ello. En gran parte, es un fruto del Vaticano II. También el resultado de otros

contactos, como la visita efectuada a vuestro país, el mes de abril, por el cardenal Pignedoli, Presidente de nuestro Secretariado, y otros coloquios islamo-cristianos de los últimos años. Evitando un sincretismo que no es del caso, estas visitas y estos coloquios hacen converger, poco a poco, las fuerzas espirituales. Todos nosotros sentimos la urgencia, en nuestros tiempos de un materialismo que todo lo invade y lo oprime, de dar testimonio de Dios el Grande, el Misericordioso, cuya presencia amorosa nos rodea por todas partes» [1].

2. Los congresos islamo-cristianos

Habían comenzado ya anteriormente, por parte del Consejo Mundial de las Iglesias, el primero en Broumana (Líbano) en 1966. Después de la Asamblea general de Upsala, quedaba nombrado el Dr. Stanley J. Samartha director del diálogo con los pueblos «de viva fe e ideologías» (D.F.I.), con el encargo de preparar un primer diálogo de mayor envergadura, que debería celebrarse en Nahr al-Kalb (Líbano), un congreso *tri-continental* de musulmanes, hindús y budistas. Se celebraba en 1970, con un gran impacto en todas partes. Y se programarían coloquios ulteriores. Un nuevo encuentro en Broumana, en julio de 1972, y dos más, regionales, en Africa, y en Asia sud-oriental respectivamente, en Legon de Ghana y en Hongkong.

Y al margen del Consejo Mundial de las Iglesias, y a nivel puramente *nacional,* los hubo también en Filipinas (1975), y sobre todo en Indonesia después de no pocos encuentros *particulares.* Fueron celebrándose en Jakarta 1971 y 1972; en Cirebou de Java, julio de 1972; en Bandung, agosto de 1972; en Surabaja, diciembre de 1972; en Yogyakarta, febrero de 1973; en Jakarta, abril de 1973; en Bajarmasin, marzo de 1973; en Medan, abril de 1973; en Ujunpadang, mayo de 1974; en Pontianak, enero de 1974; en Denpasar, enero de 1975; en Manado, diciembre de 1973; en Kupang, octubre de 1974; en Bandung, enero de 1975; en Semarang, enero de 1975; en Jakarta, abril de 1975, etc. Con asistencia en todos ellos de los correspondientes cristianos o católicos [2].

[1] L'Osservatore Romano 26-10-1974; Documentation Catholique (1974) 960-961.

[2] M. L. Fitzgerald, *Christian-Muslim Dialogue in South East Asia:* Islamochristiana (1976) 178-185. Una revista que había comenzado a publicarse en 1975, precisamente con esta finalidad dialogal.

a) Bamako (1974)

Nos interesan aquí los congresos organizados por el Secretariado romano y los responsables de la parte islámica. Podríamos comenzar por el de Bamako (Mali), del 18 al 20 de junio de 1974. Los de Abidján del mes de julio, y de Kampala, en el mes de agosto eran más bien *congresos generales* sobre las relaciones *cristiano-religiones tradicionales,* y no propiamente con los mahometanos. El congreso de Bamako era para tratar de las relaciones con los musulmanes, pero era una reunión *unilateral,* de solos católicos, para el estudio de esos contactos. Había sido organizado por el Secretariado Romano, y para todos los países de Africa Occidental, presidido por el mismo Presidente del Secretariado, Cardenal Pignedoli. Como la reunión de Bamako, se habían programado por el mismo Secretariado otra decena de ellas más en diversos países de todo el mundo. Correspondería más a las *Iglesias locales* para que estudiaran sus posibilidades de entrar en contacto con las demás religiones de sus respectivos países.

Para la reunión de Bamako habían sido invitados 13 en total, entre ellos 7 obispos, como representantes de las *Iglesias locales* (todos africanos, menos uno). Los demás, 2 obispos más y 4 sacerdotes, pertenecían a la Conferencia Episcopal de Africa Occidental. Los temas a discusión, propuestos en una carta particular del Secretariado, de fecha del 29 de marzo de 1974, eran estos cuatro:

– Dar en detalle las relaciones de aquellas Iglesias locales con los musulmanes.

– Analizar las dificultades actuales.

– Examinar el modo de adoptar una mentalidad más práctica con respecto a los musulmanes, a la luz del Vaticano II.

– Estudiar los medios prácticos y los concretos de la formación del clero, de los seminaristas, de las religiosas y de los catequistas, para entablar mejores relaciones entre los musulmanes y cristianos.

Sobre ello deliberarían los 13 participantes, que por naciones quedaban repartidos así: 2 de Costa de Marfil, 3 de Ghana, 1 de Alto Volta, 3 de Malí, 1 del Senegal.

La deliberación versó sobre los puntos siguientes:

– La situación del islam en los países respectivos.

– La co-existencia entre el islam y la Iglesia local.

– La pastoral práctica en un medio musulmán.

– La situación particular de la juventud musulmana.

Se necesitaba ante todo, como respuesta a la tercera cuestión planteada por la carta citada del Secretariado, un *cambio de mentalidad.* Para ello, se sugería como necesaria toda una campaña de *mentalización* y de *información,* «para vencer la ignorancia material» de la parte cristiana; campaña que podría basarse en estas prácticas:

– Sesiones de estudio para todo el personal misionero.

– Cursos de islamología en los seminarios, casas de formación y centros pastorales.

– Conferencias en los seminarios menores y medios.

– Contactos interpersonales con los musulmanes, lo mismo que con los demás pertenecientes a otras religiones en los respectivos países.

– Dar la información debida a los cristianos y a los catecúmenos sobre el islam, teniendo cuidado de asegurarles antes una buena instrucción bíblica.

No entramos en más detalles. La reunión de Bamako, *unilateral,* como hemos dicho, nos da a conocer las intenciones del Secretariado para entrar en relaciones dialogales con todas las demás religiones del mundo, según el encargo del *diálogo interreligioso* que se le había confiado [3].

Vengamos ya a los congresos con intervención *bilateral* de ambas religiones.

b) Córdoba (1974)

El primero de estos congresos, de carácter ya *bilateral* e *internacional,* es el celebrado en Córdoba (España), del 9 al 15 de septiembre de 1974, tres meses después de la reunión citada de Bamako. La idea había partido de la Asociación española para la amistad islamo-cristiana, fundada en Madrid, el año 1968, por un grupo de personalidades musulmanas y cristianas. Dos fueron las tendencias manifestadas allí por los participantes, sobre todo en los debates históricos: *una,* que preferían tocar tan sólo los puntos y hechos que nos unen, prescindiendo de acontecimientos «doloro-

[3] Josef Stamer, *Compte Rendu: L'Eglise d'Afrique occidentale en dialogue avec les Musulmans?:* Bulletin (1975) n. 1, 4-11; Card. Pignedoli, *Relation de S. E. Card. Pignedoli: Ibid.,* 12-15.

sos» de nuestra historia común; y *otra*, que juzgaban que un diálogo auténtico y con un estudio serio, tanto del pasado, como de las religiones en diálogo, no puede llevarse a cabo más que aceptando la totalidad del dato histórico y asumiendo valientemente sus aspectos «dolorosos» y negativos. El conocimiento de las experiencias dolorosas del pasado impedirán que vuelvan a repetirse en el futuro [4].

No vamos a entrar en el detallado desarrollo de este importante congreso. La presentación cristiana del islam la hicieron el profesor entonces de la universidad de Comillas, Miguel de Epalza, y el Ministro de Estado de Egipto, Albert Barsum Salamah, más otra aportación del profesor de las universidades de Lovaina, París y Beirut, Dr. Yoakim Mubarak, sobre el conocimiento del islam en la Europa cristiana.

Los temas desarrollados fueron cinco: 1) Presentación cristiana de la religión mahometana, de forma que el musulmán se reconozca en ella. 2) Presentación musulmana de la religión cristiana, de forma que también el cristiano pueda reconocerse en ella. 3) Implicaciones entre expansión política y religiosa. 4) Crisis de fe y experiencia de educación de la misma, en el cristianismo y en el islam. 5) Campos de acción en los que pueden colaborar musulmanes y cristianos.

El penúltimo día hubo en la catedral una celebración religiosa para los mahometanos, con unas palabras del Ministro de Asuntos Religiosos de Jordania, Abdelaziz Khayat; y el último día, el de la clausura, una misa concelebrada por los católicos, también en la catedral, presidida por el cardenal Duval.

En el acto académico final se daba a conocer una *declaración conjunta* con 12 puntos concretos, como resultado del coloquio internacional [5].

c) Cartago (1974)

Dos meses después, del 11 al 17 de noviembre del mismo 1974, nuevo congreso bilateral internacional en Túnez, sobre el tema

[4] Emilio Galindo Aguilar, *Cordoue, capitale du dialogue islamo-chrétien:* Islamochristiana (1975) 103-112.

[5] *Actas del primer Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba.* Madrid 1977, 279 p.; Maurice Borrmans, *Le Congrès islamo-chrétien de Cordoue:* Bulletin (1975) n. 28-29, 199-205; M. Epalza, *El Congreso Islamo-Cristiano de Córdoba:* Concilium (1976) n. 126, 424-427; M. Epalza, *Islamic-Christian Congres at Cordoba:* SEDOS (1974) 381-386; M. Epalza, *Cordoba islamo-chrétienne: un congrès et une prière commune:* Travaux et Jours (1974) n. 53, 105-117.

general de *Conciencia musulmana y conciencia cristiana en relación con los problemas del desarrollo.* Se expusieron nueve temas: 1) Tres ponentes hablaron sobre El mensaje religioso en el mundo actual. Papel del islam en la edificación del hombre contemporáneo, y El mundo de la oración. 2) La pluralidad de culturas en el mundo actual. 3) Un desarrollo desigual en el mundo. 4) El progreso demográfico en el mundo. 5) Historicidad y progreso. 6) La tecnología. 7) La violencia. 8) Balance y perspectivas de los estudios bíblicos. 9) Balance y perspectivas de los estudios coránicos.

Este nuevo congreso venía preparándose desde tiempo atrás, desde 1973 concretamente, por un equipo restringido de estudiosos. Se le adelantó por unos meses el de Córdoba, preparado por los españoles. Se tenía ya por cierto que podría instaurarse un diálogo fructuoso, eficaz y positivo, adquirir un mejor conocimiento mutuo y aportar algún alivio a la situación moral, muchas veces angustiosa, cuando no desesperada, de masas de creyentes que se debatían entre mil dificultades materiales y espirituales, y que imponían en el mundo actual determinados aspectos de la civilización técnica. Podía contarse con 14 invitados de 7 países diversos. Algunos otros habían rehusado la asistencia por razones varias. A pesar de todo, una media de 60 personas asistían a las sesiones de estudio. Se presentaron 26 trabajos o comunicaciones [6].

d) Trípoli (1976)

Nuevo encuentro en Trípoli, del 1 al 6 de febrero de 1976, promovido por iniciativa del gobierno libio, entre la Unión socialista árabe y el Secretariado romano para los no cristianos. Cada delegación compuesta de 12 miembros. La delegación católica presidida por el cardenal Sergio Pignedoli y monseñor Pietro Rossano, Presidente y Secretario, respectivamente, del Secretariado. La musulmana presidida por el Ministro de Educación de Libia, Mohamed Ahmed Sheeif. En total, 34 delegados y 350 observadores. Los delegados musulmanes procedían de Afganistán, Argelia, Egipto, Kenya, Pakistán, Siria, Túnez y Palestina.

Cuatro temas de estudio: 1) Función de la religión y su relación

[6] Abddelmajul Charfi, *Quelques réflexions sur la Rencontre Islamo-Chrétienne de Tunis:* Islamochristiana (1975) 115-124; Jean G. Magnin, *Rencontre islamo-chrétienne: Conscience chrétienne et conscience musulmane avec prises du développement.* Tunis: IBLA (1974) n. 134, 329-347; *Rencontre islamo-chrétienne.* Tunis 1976, 219 y 292, con reproducción de las 26 participaciones; M. Lelong, *La Communauté chrétienne et les Musulmans en Tunisie:* Bulletin (1975) n. 30, 237-241.

con las ideologías. 2) Bases comunes de fe y de moral en el islam y en el cristianismo. 3) Justicia social como fruto de la fe en Dios. 4) ¿Qué hacer para eliminar los prejuicios, malentendidos y elementos de recelo entre musulmanes y cristianos?

Al final, se procedía a la formulación de una declaración conjunta. Cada delegación preparó un primer esbozo. La delegación católica tuvo buen cuidado de evitar toda referencia a cuestiones políticas; la musulmana era muy similar a la católica, y pareció tomarse como base para su discusión conjunta. Así y todo, por influjo de algunos, aparecían en la relación final algunas referencias políticas que no fueron del agrado de los católicos, que quedaron un tanto sorprendidos de aquella redacción, en sus n. 20 y 21, y reaccionaron contra ella por ambos artículos. No los podían admitir como cristianos, ni como enviados del Vaticano. Tampoco admitiría la Santa Sede aquellos dos artículos controvertidos, cuyo contenido no correspondía, en puntos sustanciales, a sus posiciones [7]. Dichos artículos se referían al *pueblo judío* y al *pueblo palestino*. La declaración final constaba de 23 artículos [8].

e) Córdoba (1977)

Nuevo congreso, el segundo de Córdoba, del 21 al 27 de marzo de 1977. Unos 200 participantes, de 20 naciones distintas. De *parte católica* presidían el cardenal Tarancón y el obispo Briva Miravent, Presidente de la sección episcopal ecuménica, más el obispo de Córdoba, monseñor Cirarda. Tema central: *Una positiva estima de Mahoma y de Jesús en el cristianismo y en el islam.* Un tema, a primera vista, difícil y peligroso, por la constante animosidad de cristianos y de musulmanes a lo largo de la historia. Fueron 16 las lecciones dictadas en total, expuestas, mitad por mitad, por musulmanes y católicos. Doce de ellas dedicadas al estudio de la personalidad de Mahoma, y sólo cuatro a la de Jesús. Es que los cristianos conocen menos a Mahoma de lo que los musulmanes conocen a Jesús.

La personalidad de Mahoma fue presentada como figura histó-

[7] L'Osservatore Romano, 12-2-1976.

[8] Giulio Basetti-Sani, *Considerazioni sul Documento finale dell'incontro islamo-cristiano di Tripoli in Libia 1976:* Renovatio (1976) 337-349; Albert Clement, S. J., *Réflexions sur le colloque islamo-chrétien de Tripoli:* Etudes (1976) II, 557-566; M. Fitzgerald, *Le Congrès Islamo-chrétien de Tripoli:* Petit Eco (1976) 187-195; Maurice Borrmans, *Le Séminaire du Dialogue islamo-chrétien de Tripoli:* Islamochristiana (1976) 135-170; *Rapport on the Seminary on Islamic-christian dialogue held in Tripoli:* Bulletin (1976) n. 31, 5-25, y 26-48.

rica, como profeta y apóstol, como ejemplo y modelo de virtudes, como político y fundador de una comunidad política, como figura religiosa, y en sus relaciones con el cristianismo. Los cuatro últimos trabajos estuvieron dedicados a la persona de Jesús. No hay que olvidar un aspecto meramente religioso del congreso: la celebración de la *Salat* en la catedral de Córdoba, que no había vuelto a celebrarse allí desde hacía siglos, y la celebración de una misa católica, con la asistencia incluso de los mismos musulmanes [9].

f) El Cairo (1978)

Al año siguiente, 1978, del 11 al 14 de abril, nuevo congreso internacional bilateral en El Cairo, organizado por el Secretariado Romano y por la universidad cairota Al Azhar, con sus autoridades académicas y religiosas. Al Azhar es la institución cultural más antigua y más prestigiosa del islam.

Abrió las sesiones el gran imán, hablando de la dignidad de Cristo y de su santa Madre, y de la actitud del islam ante las religiones divinas y sus adeptos. Le respondió el cardenal Pignedoli diciendo que el Vaticano había decidido participar en el encuentro dentro de su espíritu de fe en Dios y de confianza en la prudencia humana, con sentimientos de gozo y de amor.

Se trataron los temas siguientes: 1) La convicción de que Dios ha escogido a los profetas para guiar a los hombres y hacer progresar la humanidad. 2) La paz en el islam. 3) La cooperación, la ayuda recíproca y la ausencia –en el islam– de tendencias de fanatismo. 4) El nuevo clima teológico que caracteriza a la Iglesia en sus relaciones con el islam, que puede resumirse en estos tres puntos:

– El mundo cristiano desea conocer mejor el islam, del mismo modo que los musulmanes conocen mejor el cristianismo.

– Los cristianos desean cooperar con todos sus hermanos de toda la humanidad en la justicia y bienestar de todos los hombres.

– Entre cristianos y musulmanes existen valores comunes destinados a proteger la sociedad contra las derivaciones del ateísmo.

Ambas delegaciones estaban de acuerdo en la necesidad de

[9] Emilio Galindo Aguilar, *The second international Muslim-Christian Congres of Cordoba:* Islamo-christiana (1977) 207-224; José Pérez Remón, *Reflexiones críticas sobre el segundo Congreso Internacional islamo-cristiano de Córdoba:* Estudios de Deusto (1978) 213-251; *El Congreso Islamo-cristiano de Córdoba:* Mundo Arabe (1977) 162, con una introducción y 8 de los trabajos leídos en el congreso.

continuar el mantenimiento de contactos para una reafirmación de los valores espirituales, y la difusión de los sentimientos de amor [10].

g) Cartago-Túnez (1979)

Del 30 de abril al 4 de mayo de 1979 se repetía en Túnez-Cartago un segundo encuentro islamo-cristiano, organizado por el Centro de Investigaciones de la universidad de Túnez, y financiado por el mismo centro universitario y por el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Unos 60 participantes en total. Los invitados eran 24 musulmanes y 19 cristianos, entre ellos 11 católicos, 7 protestantes y 1 ortodoxo. Tema central del encuentro: *El significado y los niveles de la revelación.*

De entre los católicos intervinieron, con estudios, el P. Robert Caspar sobre *La Palabra de Dios y el lenguaje humano en el cristianismo y en el islam;* el dominico P. Georges Anawati sobre *Relaciones entre la razón y la fe (o revelación) según santo Tomás de Aquino*; Jean Lacroix, filósofo francés, sobre *Razón cristiana y fe cristiana;* el P. Maurice Borrmans sobre *Revelación y sus problemas para la inteligencia cristiana;* el dominico P. Claude Geffré, sobre *El cambio actual en la hermenéutica y sus consecuencias para una teología de la revelación;* H. B. Vergote, profesor de filosofía, sobre *El silencio de Abrahán. Hacia una filosofía de la revelación según Kierkegaard;* Eimo Gastager, doctor católico de Austria, sobre *El problema de la revelación personal como un fenómeno psico-patológico;* Thomas Langnan, profesor católico de Toronto, sobre *Revelación: fe y ritos.*

El P. Maurice Borrmans fue invitado a hablar también en la sesión de clausura. No era un encuentro específico entre *católicos* y *musulmanes,* sino de carácter general amplio, pero en el que intervinieron, como hemos visto, todos esos católicos, al lado de los protestantes y de los musulmanes árabes [11].

En adelante se repetirán encuentros diferentes, de carácter más bien *regional* o *nacional,* como en *Filipinas* [12], en la India, donde el

[10] Jacques Jomier, *Réflexions sur la Rencontre Al Azhar-Vatican:* Islamochristiana (1978) 214-216; véase, además, Documentation cathol. (1978) 494-495, y Oikumenikon (1978) 286; G. Anawati, *Le dialogue islamo-chrétien en Egypte aujourd'hui:* Bulletin (1975) n. 30, 227-233.

[11] Raphael Deillen, *The Second Muslim-Christian Encounter of Tunis-Carthage:* Bulletin (1980) n. 43, 120-125.

[12] Sebastián D. Ambra, *Dialogue between Muslims and Christianas in the Philippines:* Bulletin (1983) n. 52, 50-65.

30 de marzo de 1979 se organizaba en Agra un *comité* para las relaciones islamo-cristianas, a raíz de un encuentro amistoso islamo-cristiano allí mismo en Agra.

Un diálogo que no han dejado de promover los últimos pontífices, como Pablo VI y Juan Pablo II, en sus respectivos viajes apostólicos al extranjero, en los que se organizaba siempre un encuentro del papa con los principales jefes y responsables del islamismo en el país.

Pablo VI nos ha dejado constancia de estos encuentros suyos en Belén, en 1964; en Constantinopla en 1967 con el Gran Muftí; en el mensaje a Africa, en octubre de 1967; en su discurso de Kampala, en agosto de 1969 [13].

Más numerosos han sido los encuentros e intervenciones de Juan Pablo II en sus viajes: en Nairobi, mayo de 1980; en Accra, mayo de 1980; en París, junio de 1980; en Mainz, noviembre de 1980; en Karachi, Pakistán, en febrero de 1981; en Karachi nuevamente, febrero de 1982; en Davao, Filipinas, en marzo de 1981; en Kaduna, febrero de 1982; en Lisboa, mayo de 1982; en Viena, septiembre de 1983; en su mensaje al Líbano, abril de 1984; en Bruselas, mayo de 1985; en Yaoundé, agosto de 1985; en Nairobi, agosto de 1985; en Casablanca, agosto de 1985, etc. Es decir, que en ninguno de sus viajes deja de entrevistarse personalmente con los musulmanes [14].

Y lo mismo en sus mensajes o discursos dirigidos a *solos los católicos*, animándoles a mantener esos diálogos con los musulmanes. Así en sus *homilías*, como la dirigida a la comunidad católica de Ankara, en noviembre de 1979; o a la comunidad católica de Casablanca, en agosto de 1985. Lo mismo en sus discursos a los obispos: en Alto Volta (hoy Burkana Faso), en mayo de 1980; en su discurso a los obispos de Africa del Norte, en su visita *Ad limina*, en noviembre de 1981; a los obispos de Mali, en su visita *Ad limina*, en noviembre de 1981; a los del Senegal (*Ad limina*), en enero de 1982; a los *Bangla Desh* (*Ad limina*), en septiembre de 1985; a los de Malasia-Singapore (*Ad limina*), en septiembre de 1985; y en cantidad de intervenciones o discursos relativos a la situación del Líbano.

En todas estas invervenciones a *solos los católicos* les hace parti-

[13] Pietro Rossano, *Les grands documents de l'Eglise catholique au sujet des Musulmans:* Bulletin (1981) n. 48, 192-203.

[14] Thomas Michael, *Pope John Paul II's Theaching about Islam in his Addresses to Muslims:* Bulletin (1986) n. 62, 182-191.

cular insistencia en sus relaciones con los musulmanes, en estos puntos concretos: el testimonio de fe, esperanza y caridad, la estima, una actitud de amistad, colaboración desinteresada por el bien común, formación permanente de los católicos, etc.

Queda, pues, bien claro que la Iglesia católica en general, y la misionera en particular, están extremadamente interesadas en este *diálogo católico-musulmán* [15].

Bibliografía

Abd-el-Jalil, Jean, *Cristianismo e Islam.* Madrid 1954, 279 p.

Amigo Vallejo, Carlos, *Dios clemente y misericordioso. Experiencia religiosa de cristianos y musulmanes.* Madrid 1981, 150 p.

Basetti-Sani, Giulio, *Per un dialogo cristiano musulmano.* Milano 1969, X-477 p.

Basetti-Sani, G., *Il Corano nella luce di Cristo. Saggio per una reinterpretazione cristiana del Libro sacro dell'Islam.* Bologna 1972, 224 p.

Bonet-Marty, G., *L'Islamisme et le Christianisme en Afrique.* Paris 1906, 300 p.

Borrmans, Maurice, *Orientation pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans.* Paris ²1988, 202 p. (en italiano: Roma 1988, 202 p.).

Brown, David, *The Cross of the Messiah. Christianity and Islam.* London 1970, 80 p.

Casini, Alfonso, *Approcci al Islam.* Milano 1968, 166 p.

Cragg, Kenneth, *Alive God, Muslim and Christian prayer.* London 1970, XIV-194 p.

Dalla Libera, Vittore, *Dialogo con l'Islam.* Roma 1971, 129 p.

Dretke, James P., *A christian Approach to Muslims. Reflections from the West Africa.* Passadena 1979, 261 p.

Ducellier, Alain, *Le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens au Moyen Age (VI-IX siècles).* Julliard, Paris 1971, 313 p.

Ende, Werner-Steinbach, Udo, *Der Islam in der Gegenwart.* München 1983, 774 p.

Finazzo, Giancarlo, *I Musulmani ed il Cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico (s. VII-X).* Roma 1980, IX-215 p.

Gasbarri, Carlo, *Islam e Cristianesimo.* Milano 1962, 403 p.

Gasbarri, C., *Cattolicesimo e Islam oggi.* Roma 1972, 248 p.

[15] Medard Kayitakibga, *Chrétiens et Musulmans aujourd'hui face à face. Le Pape Juan Paul II s'adresse aux catholiques:* Bulletin (1986) n. 62, 192-204.

Hock, Klaus, *Der Islam in Spiegel westlicher Theologie.* Köln-Wien 1986, 403 p.

Hoppenworth, Klaus, *Islam-Christentum gestern und heute. Information für Christen zur Begegnung mit Moslems.* Bad Liebenzell 1976, 141 p.

Khoury, Paul, *Islam et Christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité.* Beyrouth 1973, 156 p.

Küng, Hans-Van Ess, Josef, *Christentum und Weltreligionen. Einführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus.* München 1984, 631 p.

Lopetegui, León, *Islam y Cristianismo.* Bilbao 1946, 345 p.

Mc Elwee Miller, William, *A christian's response to Islam.* Nutley 1976, 178 p.

Mubarac, Youakim, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine.* Beyrouth 1977, 611 p.

Ohm, Thomas, *Mohammedaner und Katholiken.* München 1961, 88 p.

Pipes, Daniel, *El Islam de ayer y de hoy.* Espasa Calpe, Madrid 1987, 508 p.

Rousseau, Richard W. (ed.), *Christianity and Islam. The stringling Dialogue.* Monstrose P.A. 1985, XVII-230 p.

Schel, Klaus, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran.* Wien-Freiburg-Basel 1978, 583 p.

Zananiri, A. G., *L'Eglise et l'Islam.* Paris 1969, 388 p.

Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne. Paris 1971, 140 p.

Le dialogue Islamo-Chrétien des dix dernières années: Pro Mundi Vita (1978) n. 74, 60.

13

El diálogo con el judaísmo

1. Razón de este diálogo

La mayor parte de su exposición la dedica la *Nostra aetate* al pueblo judío. En parte se necesitaba, dada la historia seguida con el pueblo judío a través de los siglos, tanto por parte de los Estados cristianos como de la Iglesia misma.

> «Al investigar el misterio de la Iglesia –dice la declaración–, este sagrado Concilio recuerda los vínculos con los que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abrahán. La Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, Moisés y los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios... Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con el que Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la antigua alianza»...

> «Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, y gran parte de los judíos no aceptaron el evangelio, más aún, no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el apóstol, los judíos son todavía amados de Dios a causa de los padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación... Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos, y con el diálogo fraterno... Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis, ni en la predicación de la palabra de Dios. Además, la Iglesia, que reprueba

> toda persecución contra cualesquiera hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada, no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos» (NA 4).

Así, pues, el pueblo judío y su religión venían a recibir un especial trato de favor por parte de la Iglesia, con relación a otras religiones y pueblos. Un pueblo y una religión que no conserva ya aquella impronta compacta de sus tiempos antiguos, pues pueden distinguirse en él ahora hasta tres corrientes religiosas y diversas tendencias, como el judaísmo *rabínico,* y las diversas *sectas* muy acusadas en todo el pueblo actual judío: los *ortodoxos,* que pretenden observar fiel e íntegramente la ley mosaica y toda la tradición; los *liberales,* que siguen una línea totalmente opuesta a la anterior, preconizando, sin más, una reforma del judaísmo para poder adaptarlo a las condiciones de la vida moderna; los *conservadores,* que siguen una línea intermedia entre los dos extremos anteriores. Podrían llamarse *tradicionalistas,* aunque es una tendencia que admite toda una serie de matices, tratando de conciliar, en cuanto sea posible, la práctica religiosa judía con la vida moderna. Representan el judaísmo oficial en la mayor parte de los países orientales.

Es de todos conocida la enemistad secular entre judíos y cristianos, y en la que no vamos a entrar aquí. En esa postura rígida contra los judíos iban a una el poder civil, los concilios eclesiásticos, los papas, los teólogos y los sentimientos populares. La actitud de la Iglesia ha cambiado totalmente. Lo reconocen ellos mismos por ese paso de gigante que ha dado con el documento conciliar en favor del pueblo judío.

El Presidente del Consejo Nacional Hebreo, Nahum Goldman, decía a este respecto:

> «El pueblo hebreo está profundamente conmovido y agradecido al llamamiento de la Iglesia católica para eliminar las enseñanzas que habían impulsado el desdén, el odio y la persecución hacia el pueblo hebreo, calificando el documento de *acontecimiento histórico* –añadiendo– que la amenaza que pesaba sobre el pueblo hebreo ha sido alzada por las nuevas esperanzas de comprensión, tan necesarias» [1].

[1] Mario Marcus Arruetty, *El hebraísmo en la actualidad y sus relaciones con el catolicismo:* Mis. Extranj. (1965) n. 45, 65-68.

2. Relaciones oficiales entre la Iglesia católica y el judaísmo

Para poner en práctica las directrices de la *Nostra aetate*, decidía la Santa Sede crear una *comisión* especial, dentro del Secretariado Romano para la unidad de los Cristianos, el 22 de octubre de 1974, bajo la presidencia del cardenal Willebrands, Presidente de dicho Secretariado. A pesar de no ser *cristiano* el judaísmo, se creaba dentro de ese Secretariado para la unión de los cristianos, en atención a su doctrina, que estriba en parte en la misma revelación que admiten los católicos, la del Antiguo Testamento.

a) Reuniones particulares

Dicha *comisión* era fruto de un anterior *Comité judío-cristiano*, que venía funcionando desde 1970. Representantes de una y otra parte se reunían en Roma, del 20 al 23 de diciembre de 1970, y se tomaba allí la decisión de la creación de ese *Comité internacional de coordinación* entre ambas partes. Los miembros correspondientes a la parte judía se agrupaban en el *International Jewish Committee for interreligious Consultations*, en el que estaban representadas las principales tendencias del judaísmo contemporáneo. Los miembros católicos fueron designados por el papa, a presentación del Presidente, cardenal Willebrands, del Secretariado Romano.

Este *comité* fue reuniéndose periódicamente cada año, primero en París (diciembre de 1971), luego en Marsella (diciembre de 1972), y finalmente en Amberes (diciembre de 1973) [2]. Pues bien, este mismo *comité* sería el que sugiriese a Roma la creación de esa *comisión* particular a que hemos aludido [3].

Por su parte, el judaísmo había instituido ya en 1969 el *International Jewish Committee for interreligious Consultations*, con miras a un diálogo con los católicos por un lado, y con el Consejo Mundial de las Iglesias por otro.

En ese mismo año de 1969 comenzaban a moverse los católicos para actualizar dichas relaciones. Del 8 al 12 de abril se reunían en Roma 21 expertos católicos de 14 países distintos para discutir y tratar de poner en práctica la declaración *Nostra aetate* con respecto a los judíos [4]. Ya se habló en esa reunión de una experiencia

[2] Véase Documentation Catholique (1972) 150; (1973) 93 y (1974) 98.

[3] L'Osservatore Romano, 23-10-1974.

[4] *Rélations entre Catholiques et Juifs:* Service d'Information (1969) n. 7, 18-19.

posconciliar tenida en diversos países del mundo, sobre todo en Estados Unidos y Canadá, y algunos países europeos, y aun en Israel mismo.

Dentro de este contexto, se llegaba a una primera reunión *mixta* de católicos y judíos en Roma, del 20 al 23 de diciembre de 1970, como hemos dicho. Se examinaron, sobre todo, determinadas cuestiones de interés común, como: la promoción de la justicia, la paz, la libertad humana en el mundo, la lucha contra la pobreza, el racismo y toda otra forma cualquiera de discriminación. Luego, la colaboración en el estudio de los problemas que debe afrontar la religión en los tiempos modernos, y el estudio de las relaciones respectivas con las otras religiones, y más particularmente con el islamismo. Y se sugería la creación de grupos de trabajo y de comisiones de estudio [5].

La propuesta era aceptada por ambas partes, y se creaba un *Comité internacional de coordinación.* Su finalidad quedaba definida así: «El mejoramiento de la comprensión mutua entre las dos comunidades religiosas, el intercambio de informes, y la cooperación eventual en los campos de responsabilidad y de interés común». Tuvo su primera reunión en París, como hemos dicho, del 14 al 16 de diciembre de 1971. Parte del tiempo se consagró a esclarecer el trasfondo histórico del mismo comité. Luego, dos puntos que reclamaban un urgente estudio:

– cómo se concibe la relación entre comunidad religiosa, pueblo y tierra, dentro de las tradiciones católica y judía;

– la promoción de los derechos del hombre y de la libertad religiosa.

Las conclusiones deberían estar listas para noviembre de 1972.

Estas deliberaciones que, por primera vez en la historia, habían reunido juntos a representantes oficiales de la comunidad judía mundial y de la Iglesia católica en su Comité de coordinación, y que deberían proseguirse en adelante, se desarrollaron en un clima de franqueza y cordialidad [6].

Segunda reunión en Marsella, del 18 al 20 de diciembre de 1972, presidida por el arzobispo de Marsella, Monseñor Etchegaray y por el Presidente del Consejo Judío para relaciones interreligiosas

[5] *Réunion entre Juifs et chrétiens à Rome:* Serv.Inf. (1971) n. 14, 12.

[6] *Les Rélations entre l'Eglise Catholique et le Judaïsme:* Serv. Inform. (1972) n. 17, 19-21.

de Israel, R. J. Z. Wi Weablusky. Se discutieron los dos temas enunciados antes. Además, temas como la situación de los católicos y de los judíos en Roma, el reconocimiento del antisemitismo en diversos países del mundo, el problema del terrorismo, las consecuencias eventuales de determinadas formas de evangelización, particularmente en Estados Unidos, los desarrollos religiosos en Israel, y la investigación universitaria judía sobre la historiografía del cristianismo [7].

Tercera reunión en Amberes, del 4 al 6 de diciembre de 1973. Se examinaron los documentos sobre los conceptos de pueblo, nación y tierra, en sus tradiciones respectivas. Luego hubo acuerdo en la iniciación de un estudio sobre los fundamentos espirituales y morales de los derechos humanos y la libertad religiosa en las dos tradiciones, para su ulterior estudio en una reunión posterior. Se discutieron, además, otros temas: la situación en el Próximo Oriente y sus consecuencias en las relaciones judeo-cristianas; la cooperación entre organizaciones católicas y judías en las Naciones Unidas, relativas a los Derechos humanos y la libertad religiosa; la situación de los cristianos en Israel y el proselitismo de determinados grupos misioneros en ese país; la situación de los judíos en Rusia; el recrudecimiento del antisemitismo y una acción concreta para combatirlo, etc. [8].

Y después de este encuentro de Amberes, la creación, por parte de la Iglesia católica, de la *comisión* particular, a que hemos aludido antes, el 22 de octubre de 1974 [9].

Mes y medio después, con fecha 1 de diciembre, publicaba dicha comisión el primero de sus documentos de importancia: *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la Declaración Conciliar Nostra Aetate, n. 4.* Después de unas palabras de presentación, desarrolla estos temas: diálogo, liturgia, enseñanza y educación, acción social y común, y conclusión [10].

La presentaba L'Osservatore Romano con un pequeñísimo comentario: no se trataba de un documento *doctrinal,* sino eminentemente *práctico.* El texto tan sólo propone un conjunto de sugerencias. La parte dedicada al *diálogo* invita a un diálogo fraternal y a la promoción de una investigación doctrinal más profunda. En el

[7] Serv. Inf. (1973) n. 19, 17 y Document. Cathol. (1973) 93-94.

[8] Serv. Inf. (1974) n. 23, 21-22.

[9] Serv. Inf. (1975) n. 27, 12 y 33.

[10] Puede verse en Serv. Inform. (1975) n. 26, 1-7; Document. Cathol. (1975) 59-61; La Civiltà Cattolica (1975) I, 281-289, y L'Osservatore Romano, 4-1-1975.

apartado de la *liturgia* se recuerdan los lazos existentes entre las liturgias de ambas religiones. La parte dedicada a la *enseñanza* le ofrece ocasión de precisar las relaciones entre las dos alianzas, haciendo alusión al proceso de la muerte de Jesús, insistiendo, al mismo tiempo, en la esperanza que caracteriza tanto a la religión judía como a la cristiana. La última parte habla de la posibilidad de una *acción social común*, en la perspectiva de una búsqueda de la justicia social y de la paz.

Podría considerarse este documento como la *carta inicial* de la *comisión* para las relaciones religiosas de los católicos con el judaísmo. A pocos días de distancia, del 4 al 10 de enero de 1975, se tenía en Roma la *cuarta* reunión del Comité internacional de coordinación, y se examinaron detenidamente, tanto el carácter de la nueva comisión católica creada, como su documento de *orientaciones y sugerencias* propuestas. En la mañana del viernes, 10, fueron recibidos por el papa, al que saludaba, en nombre de todos, el Dr. Gerhart Riegner, Secretario general del Congreso Judío Mundial, con sede en Ginebra [11].

Le respondía el papa, quien, refiriéndose al mismo documento, decía:

> «Este texto evoca las dificultades y confrontaciones, con todo lo que han podido tener de lamentable, que han caracterizado las relaciones entre cristianos y judíos a lo largo de dos mil años... Por otra parte, mirando el conjunto de la historia, ¿cómo no tener en cuenta las relaciones, frecuentemente muy poco puestas de relieve, entre el pensamiento judío y el pensamiento cristiano?... Formulamos, señores, el deseo sincero de que, de una manera a tono con nuestra época, y por tanto en un campo que desborda, es cierto, el limitado de los intercambios puramente especulativos y racionales, se instaure un verdadero diálogo entre el judaísmo y el cristianismo» [12].

Fue una pena que la reacción judía no fuera tan optimista como la parte católica lo esperaba, pues hubo no pocas protestas contra el documento de la comisión católica [13]. Los judíos hacían estos reproches al documento:

1. Que el texto deja en silencio el lazo espiritual que, a los ojos de los judíos, existe entre la *religión judía*, la noción de *pueblo* y de *tierra* en Israel.

[11] L'Osservatore Romano, n. 8, del 11 de enero de 1975.

[12] L'Osservatore Romano, 11 de enero 1975.

[13] *Réaction en Israel au nouveau document romain sur les rélations entre catholiques et juifs:* Proche Orient Chrétien (1975) n. 1, 67-68.

2. El recuerdo, dentro del documento mismo, del deber para la Iglesia de anunciar a Jesucristo, que es como un estímulo al proselitismo, y contradice lo que se dice en otras partes del mismo documento sobre el respeto a la fe de los judíos.

3. Determinadas fórmulas a propósito de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no son aceptables en modo alguno para el pueblo judío.

4. La mención de la posibilidad de una oración en común es inadmisible también en la estricta perspectiva del judaísmo ortodoxo.

5. El planteamiento del problema de la responsabilidad de la pasión y muerte de Jesús sigue siendo la propuesta por el Concilio Vaticano II, de todas formas ambigua, y que no puede satisfacer a los judíos.

6. No se menciona para nada la existencia del Estado de Israel, ni aun como un hecho que marca muy profundamente al judaísmo contemporáneo.

7. Además, determinados pasajes del texto parecen suponer una determinada inferioridad del judaísmo con relación al cristianismo.

8. En fin, este documento no es el fruto de un trabajo común, de un diálogo, sino un acto unilateral de la Iglesia católica.

De parte *católica*, había que hacer algunas precisiones para una mejor inteligencia del documento, y pueden ser éstas:

1. Elaborado, efectivamente, por las autoridades católicas y para los católicos, no puede buscar, en modo alguno, la pretensión de dar una descripción del judaísmo tal como lo entienden los judíos mismos.

2. Al no ser fruto de un diálogo, aunque de hecho se había beneficiado de las relaciones ya entabladas acá y allá, busca tan sólo crear, de parte católica y para la Iglesia toda, en el cuadro mismo de su fe, las condiciones que permitan un diálogo, que habrá de desarrollarse en la misma línea, si los judíos se deciden a corresponder a él.

3. En tal perspectiva, su intención es ante todo *práctica*. Tiende a sugerir y a fomentar todas las actitudes y acciones que puedan favorecer un diálogo y una acción común de católicos y judíos.

4. La primera intención y alcance han de ser definidas sólo así, y, por lo mismo, se da con ello respuesta a la censura o crítica hecha en el n. 8 anterior.

5. En cuanto se refiere a la crítica hecha bajo el n. 1, puede responderse con lo que queda dicho en el n. 1, pero precisando también que el papel de la *tierra* y del *pueblo* en la religión judía habría de tener en este documento un significado *político*, pues no hay expresado, de modo alguno, ningún otro elemento esencial de la fe judía, como el sábado, la circuncisión, etc.

6. La crítica hecha en el n. 4 ha de conducir a distinguir cuidadosamente entre lo que los judíos designan comúnmente por oración, a saber, un acto cultual y litúrgico de una comunidad o de representantes, y la audición de la palabra, o su meditación silenciosa por distintas asambleas, que para los católicos son una de las formas posibles de oración.

7. Por lo que se refiere a las críticas hechas en los n. 2, 3, 5 y 7, ha de admitirse bien claramente que el diálogo entre católicos y judíos supone el respeto de la fe judía por los católicos; pero al mismo tiempo la fidelidad de los mismos católicos a todos los componentes esenciales de su misma fe.

Es evidente que no podría haber diálogo alguno si no fueran concretamente compatibles el respeto mutuo y la fidelidad por cada una de las partes [14].

A pesar de todo, no se interrumpieron las reuniones del Comité de coordinación, que fue teniéndolas sucesivamente en Jerusalén (marzo de 1976), la quinta con el tema central de *Balance de diez años de relaciones entre la Iglesia católica y el judaísmo»* [15], la sexta en Venecia (marzo de 1977, con el tema central de *La misión y el testimonio de la Iglesia* [16].

La séptima en Madrid (abril de 1978), aunque la primera sesión se desarrolló en Toledo, en la llamada *Sinagoga del Tránsito*, por conmemorar la presencia de los judíos en Europa hasta 1492. Tema central: *La imagen del judaísmo en la educación cristiana, y la imagen del cristianismo en la educación judía* [17].

La octava reunión en Regensburg (Ratisbona), en octubre de 1979, aunque en abril anterior había precedido una previa reunión en Trento, preparatoria de la de Regensburg. El 12 de marzo

[14] *Rélations avec le Judaïsme:* Serv. Inform. (1975) n. 27, 33-39.

[15] Serv. Inf. (1976) n. 31, 18-19.

[16] Serv. Inf. (1977) n. 34, 6-7 y Document. Cathol. (1977) 421-423.

[17] *La VII réunion annuelle du Comité international de Liaison entre l'Eglise Catholique et le Judaïsme:* Serv. Inf. (1978) n. 37, 12-13 y Document. Cathol. (1978) 494-495.

anterior había recibido el papa Juan Pablo II en audiencia a un grupo de 24 representantes de diversas organizaciones judías en contacto con los católicos y con el Comité de coordinación, a los que dirigió un importante discurso, en la misma línea de relaciones en curso entre judíos y católicos [18]. Ya en Regensburg, en el mes de octubre, se desarrollaba la octava reunión, con dos temas principales de discusión: la *libertad religiosa* y la *educación dialogal en un mundo pluralista* [19].

La reunión novena en Londres (marzo-abril de 1981), para deliberar sobre el tema *Desafío lanzado por la secularización a nuestros empeños religiosos,* presentado por sendos trabajos de Monseñor Pietro Rossano, Secretario del Secretariado Romano, y por el rabino Nahum Rabinovitch, director del Jews'College de Londres. Se repasaron problemas comunes de las dos comunidades, que deben ser afrontados en el contexto del mundo actual: la crisis de los valores tradicionales y sus consecuencias en la vida familiar, y para la trasmisión de la tradición espiritual a las nuevas generaciones. También sobre la libertad religiosa, y sobre representaciones erróneas del judaísmo en determinadas obras cristianas; y viceversa, del cristianismo en determinadas obras judías [20].

Antes de la décima reunión se tenía una particular unilateral de la *Comisión católica,* del 2 al 5 de abril de 1982, en Roma, para estudiar las relaciones Iglesia católica-judaísmo, con representación de delegados de las Conferencias Episcopales y expertos sobre el tema. Tomaron parte 35 personas de los cinco continentes, entre ellas cinco obispos, un representante de las Iglesias ortodoxas, otro de la Comunión anglicana, otro de la Federación luterana mundial, y un representante de los cinco dicasterios romanos siguientes: Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia, Secretariado para los no cristianos, Congregación para el Clero, Congregación para la Educación Católica, y Pontificia Comisión Justitia et Pax.

La primera jornada se dedicó al estudio de los *aspectos bíblicos* de las relaciones judeo-cristianas, que son de gran relieve, dado el valor normativo que tiene la palabra de Dios en el Antiguo Testamento para ambas comunidades religiosas. En la jornada segunda, los *aspectos teológicos,* a partir de lo específico de dichas relaciones, extendiéndose a la exigencia de presentar los temas mayores de la teología cristiana y del judaísmo a la luz de la fe y de la tradición

[18] Serv. Inf. (1979) n. 40, 17-19.

[19] Serv. Inf. (1980) n. 43, 70.

[20] Serv. Inf. (1980) n. 45, 30-31, y (1981) n. 47, 147.

católica. El mismo día se hablaba también de las *incidencias políticas* del diálogo judeo-cristiano, con un análisis de los conceptos *religioso* y *político* en las dos tradiciones.

El último día, sobre el judaísmo en la *catequesis*, centrada en la fidelidad a las enseñanzas de la fe católica y en el respeto a la realidad del judaísmo antiguo y del actual, de modo que la catequesis dé una imagen fiel del pueblo judío. Concluida la reunión, los participantes a ella fueron recibidos por el papa, que les dirigió un discurso con estos dos puntos principales: que hay que tener una catequesis objetiva sobre los judíos y el judaísmo, y que hay que caminar en la línea del Vaticano II [21].

Décima reunión del Comité de coordinación, del 6 al 9 de septiembre de 1982, en Milán, sobre *La santidad y la significación de la vida humana en la actual situación de violencia.* Fueron cinco los estudios, tres de parte judía y dos de parte católica, relacionados con los aspectos *bíblicos* del tema central sobre la *enseñanza* actual de la Iglesia y sobre la *tradición rabínica.* Y para 1983 se proyectaba un encuentro restringido de biblistas y teólogos católicos y de expertos judíos [22].

Undécima reunión en Amsterdam, del 26 al 29 de marzo de 1984, con el tema central de *La juventud,* en la que tomaron parte algunos jóvenes, por tratarse de ellos, y con intervención de los mismos jóvenes en los debates. También se trató en esta sesión de las *relaciones diplomáticas* entre la Santa Sede y el Estado de Israel, aunque de hecho no figuraban en el programa [23].

Finalmente, la duodécima y última reunión del Comité de coordinación, del 28 al 30 de octubre de 1985, en Roma, coincidiendo con el vigésimo aniversario de la *Nostra aetate.* Se preparaba un programa de acción en seis puntos para un futuro próximo:

– Dar a conocer y explicar las obras ya realizadas en las dos últimas décadas en ambas comunidades religiosas.

– Hacer un esfuerzo para superar la indiferencia, la resistencia y las sospechas aún existentes y que pueden prevalecer aún en determinados sectores de ambas comunidades.

– Trabajar unidos para combatir las tendencias que llevan a exterminios y fanatismos.

[21] *Réunion des delegués des Conférences Episcopales:* Serv. Inf. (1982) n. 49, 68-69; L'Osservatore Romano, 11 abril 1982, n. 15, 259.

[22] Serv. Inf. (1983) n. 51, 38-39.

[23] Serv. Inf. (1984) n. 56, 129-130.

– Promover clarificaciones conceptuales y una reflexión teológica en el seno de las dos comunidades, y crear formas apropiadas, aceptables para ambas partes, y en las que pueda profundizarse esa reflexión.

– Animar a la cooperación y a la acción común en favor de la justicia y de la paz.

– Emprender un estudio común de los acontecimientos históricos y de las implicaciones religiosas de la exterminación de los judíos de Europa durante la segunda guerra mundial.

Momento culminante de la reunión fue la audiencia del papa el 28 de octubre. Insistía el papa en su discurso en el compromiso de la Iglesia con relación a la *Nostra aetate*, y en el vínculo sagrado y único que existe entre la Iglesia y el judaísmo.

Finalmente, se dieron a conocer otras relaciones seguidas en América Latina, en Europa, en Israel, en Africa y en América del Norte, presentando el estado actual de dichas relaciones [24].

b) El diálogo oficial teológico (Roma 1984)

Ya en la undécima reunión se había hecho alguna sugerencia, por parte de algunos miembros, de establecer un diálogo *teológico* con representantes del judaísmo. Después de numerosas y difíciles negociaciones, se había decidido aceptar la invitación hecha por el Instituto de Estudios judeo-cristianos de la Facultad Católica de Luzerna, para asesorarla con sus consejos en el diálogo que con los católicos había decidido emprender el Congreso Judío Americano.

De hecho, del 15 al 18 de enero de 1984 se había desarrollado un primer encuentro en Luzerna sobre el tema *Autoridad e interpretación de los Santos Libros de la Escritura en el judaísmo y en el cristianismo.* Por otro lado, el Comité Internacional Judío para consultas interreligiosas, la otra parte en este nuevo diálogo oficial teológico, había enviado, el 15 de octubre de 1983, una delegación de alto nivel a Roma para entrevistarse con el P. Pierre Duprey, nuevo vicepresidente de la comisión católica, para mantener con él un primer intercambio de impresiones.

Entre los temas tratados estuvo el de la posibilidad de entablar un diálogo *teológico-religioso* bajo el patrocinio de la Universidad

[24] *Communiqué de la 12 Réunion du Comité International de Liaison:* Serv. Inf. (1985) n. 59, 40; la alocución del papa: *Ibíd.*, 33-34, y el discurso del cardenal Willebrands: *Ibíd.*, 34-37.

Lateranense, de la que era rector entonces monseñor Pietro Rossano. El primer encuentro teológico de exploración se celebraba en la misma universidad, el 16 de enero de 1984. Quedaba proyectada una segunda reunión para el otoño del mismo año [25].

Por su parte, la comisión católica publicaba en mayo de 1985 una *nota* sobre las particularidades de la enseñanza en las escuelas católicas. Se había concebido dicha *nota* a base del discurso de Juan Pablo II a los delegados de las Conferencias Episcopales, el 6 de marzo de 1982. La *nota* de la comisión católica se desarrollaba en estos apartados:

1) Enseñanza religosa y judaísmo (8 números).

2) Relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (11 números).

3) Raíces judías del cristianismo (9 números).

4) Los judíos en el Nuevo Testamento (2 números).

5) La liturgia (2 números).

6) Judaísmo y cristianismo en la historia (2 números).

7) Conclusión [26].

Hemos hecho alusión a otros encuentros judeo-cristianos, al margen de la comisión mixta o del Comité de coordinación. El primero en abril de 1985, organizado por la Facultad de Teología del Angelicum de Roma, por el Centro romano católico pro unione, y por el Centro de servicio internacional de documentación judeo-teológica (SIDIC), en colaboración con la misma comisión para relaciones religiosas en el judaísmo.

El segundo en Roma también, del 4 al 6 de noviembre de 1985, sobre el tema *La salvación y la redención teológica y en el pensamiento teológico contemporáneo judío y cristiano.* Eran ya temas de específico contenido *teológico.* Como afirmaba el cardenal Willebrands en su discurso de clausura, existen también otros temas de no menor importancia, como el mesianismo, la palabra de Dios, la oración, la exégesis, y en particular el typos y la alianza.

Por parte de la Iglesia católica existe la firme voluntad de colaborar activamente en ese proceso de maduración. El mismo día de la clausura, 6 de noviembre, eran recibidos por el papa, que les decía en su discurso:

[25] Serv. Inf. (1984) n. 56, 129-130.

[26] *Note pour une correcte présentation des Juifs et du Judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Eglise Catholique:* Serv. Inf. (1985) n. 57, 17-23.

«Dando una buena acogida a nuestras tradiciones respectivas, el *diálogo teológico,* basado en una sincera estima, puede contribuir grandemente al conocimiento recíproco de nuestros patrimonios de fe respectivos, y puede hacernos cada vez más conscientes de los vínculos que tenemos los unos con los otros, y que se revelan en nuestra inteligencia de salvación. Con vuestro coloquio podréis ayudar a evitar la mala comprensión del sincretismo, la confusión respecto a nuestra identidad, de unos y de otros, como creyentes, y las sombras y sospechas de proselitismo» [27].

g) Visita de Juan Pablo II a la sinagoga de Roma (1986)

Fue el 13 de abril de 1986. Hecho cumbre en este contacto bilateral judío-cristiano de recíprocas relaciones. Probablemente había pensado ya hacerla el papa Juan XXIII, como lo recordaba el mismo Juan Pablo II. No se hizo entonces, pero en cierta ocasión en que pasaba el papa por delante de la sinagoga, mandó detener el coche para bendecir a la multitud que salía entonces de aquel templo.

Una visita y un encuentro que, en frase del mismo papa, cerraba un largo período de tanta tirantez entre judíos y católicos, para sacar ahora reflexivamente las correspondientes consecuencias.

A su llegada a la sinagoga, había sido saludado por el presidente de la comunidad hebrea de Roma, Jacob Saban, que en su discurso de bienvenida delineó una rápida síntesis de la historia bimilenaria de aquella comunidad judía, recordando sus etapas tristes y alegres bajo el régimen de los emperadores romanos y de los papas. No dejó de aludir al *ghetto* de Roma, instituido por la bula *Cum nimis absurdum*, de julio de 1555, y a las limitaciones de toda especie y falta de libertad que siguieron en vigor durante tres siglos. También aludía a otras actuaciones favorables de algunos papas, principalmente en nuestros tiempos, y sobre todo durante la segunda guerra mundial.

Por su parte, el rabino jefe de Roma, Elías Toaff, hacía hincapié en este gesto de trascendencia histórica de Juan Pablo II, «que viene a insertarse en la línea del Concilio Vaticano II, cuya condena de cualquier forma de antisemitismo debía ser rígidamente aplicada». Y con respecto al futuro, decía:

«No podemos olvidar, ciertamente, el pasado, pero hoy queremos

[27] Serv. Inf. (1987) n. 63, 15-16.

iniciar, con esperanza y confianza, este nuevo período histórico, que se anuncia fecundo en obras comunes, desarrolladas finalmente en un plano de paridad y de igualdad, y de estima recíproca, en los intereses de toda la humanidad».

En su contestación, el papa decía así:

> «Sí, ahora una vez más, a través de mi voz, deplora la Iglesia, con las palabras de *Nostra aetate,* los odios, persecuciones y toda clase de manifestaciones de antisemitismo contra los hebreos en todo tiempo, y por parte de quienquiera que sea; lo repito, por parte de quienquiera».

Condenaba más en particular el genocidio decretado durante la segunda guerra mundial, y que la misma comunidad de Roma hubo de pagar también a precio de sangre. Declaraba asimismo que su visita a la sinagoga de Roma quería dar su contribución a la consolidación de las buenas relaciones entre las dos comunidades, porque «la religión hebrea no nos es *extrínseca,* sino en cierto modo es *intrínseca* a la nuestra»... Sois nuestros hermanos predilectos y, en cierto modo, podría decirse que nuestros «hermanos mayores».

Proseguía diciendo que a los hebreos, como pueblo, no puede imputárseles culpa alguna, atávica o colectiva, por lo que aconteció en la pasión de Cristo. Es, por tanto, inconsistente cualquier pretendida justificación teológica de medidas discriminatorias o, peor aún, persecutorias. Los hebreos siguen siendo queridísimos de Dios, que los llamó con una vocación irrevocable.

Y empleaba otro argumento, el de las *diferencias existentes* entre católicos y hebreos: «No es verdad que haya venido hoy a vosotros porque hayan sido ya superadas las diferencias entre nosotros». Y reafirmaba que cada una de las religiones quiere ser reconocida y respetada en su propia identidad, al margen de todo sincretismo y de toda apropiación equívoca.

Y pasaba a hablar de la *colaboración recíproca,* sobre todo en favor del hombre, y más concretamente en Roma; y terminaba:

> «En el hacer, lo que me permito decir, seremos fieles a nuestras respectivas obligaciones más sagradas, pero también a lo que más profundamente nos une y agrupa: la fe en un solo Dios, que ama a los extranjeros y hace justicia al huérfano y a la viuda, empeñadísimos también nosotros en amarles y socorrerles. Los cristianos han aprendido esa voluntad del Señor, de la Torá, que vosotros veneráis aquí, y de Jesús que ha llevado a sus extremas consecuencias el amor exigido por la Torá».

Gran impacto el de esta visita en toda la prensa romana, que le dedicaba sus principales columnas y editoriales. Hacían resaltar

cómo era la *primera vez* en la historia que un papa entraba en un templo hebreo. «El papa abraza al rabino de Roma», decía «Stampa Sera», que lo comentaba como el encuentro ecuménico más persuasivo y conmovedor de todo un milenio. «Digamos no al odio antisemita», lo titulaba «Il Messagero»:

> «Un papa humilde, un papa respetuoso, un papa de espaldas cargadas de siglos de dolorosos recuerdos, ha entrado en la sinagoga de Roma para abrazar a su hermano rabino. Han sido necesarios 2.000 años para que un sucesor de Pedro hiciera aquí aquel breve trayecto que separa el templo hebreo de las iglesias del pontífice».

«Il Tempo» titulaba: «Un abrazo borra 2.000 años de división». De su acogida e interpretación en Tel Aviv, decía por teléfono a Radio Vaticano el periodista Giorgio Romano:

> «La visita de Juan Pablo II ha tenido un altísimo relieve en la prensa israelí, que ya durante toda la semana había ido ofreciendo noticias de los preparativos, con entrevistas y fotografías. Puede decirse que la prensa israelí subraya el carácter espiritual de este encuentro histórico, su absoluta excepcionalidad, aunque no creo que pueda ser un preludio a un reconocimiento del Estado de Israel por la Santa Sede, como han sugerido algunos».

Realmente, un acontecimiento verdaderamente histórico [28].

Desde esta visita a la sinagoga de Roma, iría multiplicando el papa, en los meses siguientes, sus alusiones a esta comprensión recíproca entre católicos y judíos. Así, en Sydney, Australia, el 26 de noviembre de 1986, a la comunidad judía de aquellas regiones, a la que dirigía un precioso discurso:

> «Para ser francos y sinceros –les decía–, hemos de reconocer el hecho de que sigue habiendo serias diferencias entre nosotros en la fe y en la práctica religiosa. La diferencia fundamental reside en nuestras miras respectivas con respecto a la persona y obra de Jesús de Nazaret. Sin embargo, nada nos impide tener una cooperación verdadera y fraterna en muchas empresas, como las de los estudios bíblicos, y las obras de justicia y caridad. Y tales empresas pueden conducirnos cada vez más cerca de la amistad y de la verdad...» [29].

Y en su audiencia al Cuerpo Diplomático, del 1 de enero de 1987, recordaba el papa a todos los asistentes: «Hice notar en la sinagoga de Roma que judíos y cristianos son los depositarios

[28] *La visite du Pape à la Synagogue de Rome:* Document.Cathol. (1986) 433-440; Serv. Inform. (1986) n. 60, 30-36, e Istina (1986) 416-429.

[29] Serv. d'Inform. (1987) n. 64, 73.

y testigos de una ética, marcada por los diez mandamientos, en cuya observancia encuentra el hombre su verdad y su libertad». Haciendo notar que «Jesús ha llevado a sus extremas consecuencias el amor exigido por la Torá» [30].

Así en otras muchas alocuciones a lo largo de este año 1987: a los representantes del judaísmo en Buenos Aires, el 9 de abril [31]; al Comité central de católicos alemanes, a propósito de Edith Stein, el 30 de abril [32]; al Consejo central de los judíos de Colonia, el 1 de mayo [33]; en la homilía durante la beatificación de Edith Stein, el mismo 1 de mayo [34]; a los representantes de la comunidad judía de Varsovia, el 14 de junio [35].

Algo se enfriaban las relaciones con ocasión de la audiencia concedida por el papa al presidente de Austria, Kurt Waldheim, por sus antecedentes nazis durante la guerra y la persecución de los judíos. Protestaba contra ello el rabino Mordecai Wasman, Presidente del Comité Internacional Judío para las consultas interreligiosas, en carta dirigida al cardenal Willebrands, fechada el 22 de junio de 1987, a la que contestaba el cardenal poniendo de relieve los puntos de vista universal de la Iglesia católica [36].

Al publicarse entonces el libro, *Le Pape Jean Paul II, les Juifs et le Judaïsme (1979-1986)*, escribía el papa al arzobispo de Saint Louis (USA), con fecha 8 de agosto, aludiendo a «una gran esperanza, como era la cooperación entre católicos y judíos en América, lo que constituía para mí una fuente supletoria de satisfacción». Sí, tenía una gran ilusión en este entendimiento mutuo entre católicos y judíos [37].

d) Segunda reunión (Roma 1987)

En este ambiente alentador se reunían en Roma, el 31 de agosto y 1 de septiembre de 1987, representantes de la Comisión pontificia para las relaciones interreligiosas con el judaísmo, y del Comité judío internacional para las consultas interreligiosas (I.J.C.I.C.).

[30] *Ibíd.*, 74.

[31] *Ibíd.*, 74.

[32] *Ibíd.*, 74.

[33] *Ibíd.*, 75.

[34] *Ibíd.*, 75-78.

[35] *Ibíd.*, 78.

[36] Pueden verse ambas cartas en Serv. d'Inform. (1987) n. 64, 79-82.

[37] *Ibíd.*, 82.

En la sesión de apertura les dirigía a todos una importante alocución el cardenal Willebrands:

> «Tenemos a debate graves problemas. Pero, más allá de estos problemas concretos, esperamos poder llegar a un grado más profundo de comprensión. Si creemos que el Señor nos ha reunido, es señal de que está entre nosotros y que bendecirá nuestro acatamiento... Estamos de acuerdo en un programa, y pienso que en estos puntos podemos expresar todas las cuestiones que entendamos ser necesarias y útiles para examinarlas juntos. Lo haremos en un espíritu de apertura, de franqueza, de fraternidad» [38].

Al final de la reunión, se daba a la prensa un comunicado conjunto... «Este encuentro se ha desarrollado como parte de un proceso en curso, a fin de responder a las dificultades aparecidas recientemente en las relaciones mutuas». La agenda incluía la *shoah (holocausto),* el antisemitismo contemporáneo, la enseñanza católica sobre los judíos y el judaísmo, y las relaciones entre la Santa Sede y el Estado de Israel. La discusión había sido abierta y libre, y todos los problemas habían sido tratados con sencillez y con amistad.

Durante la discusión de la *shoah,* recordaba la delegación católica la importancia de la conmovedora declaración de Juan Pablo II en Varsovia, el 14 de junio de 1987; su carta a monseñor John May, Presidente de la Conferencia nacional de los obispos americanos (USA), del 8 de agosto de 1987; y la decisión de discutir sobre la misma *shoah* en sus perspectivas religiosas e históricas en el próximo encuentro del Comité internacional de cooperación judío-católico, en Washington, en diciembre de 1987.

En el contexto de la discusión sobre las implicaciones morales de la *shoah,* explicaron las dos delegaciones su distinto enfoque de la audiencia papal al presidente Kurt Waldheim. La judía expresaba su consternación y su inquietud ante los problemas morales que tal audiencia había levantado entre los judíos. La católica reconocía lo serio de tales preocupaciones, y daba a conocer que la Iglesia era sensible a todas ellas, pero aceptando las serias razones que habían motivado el juicio de la Santa Sede. Anunciaba al mismo tiempo el cardenal Willebrands la intención de la comisión católica de preparar un documento oficial sobre la *shoah:* su trasfondo histórico y

[38] *Ibíd.,* 83.

sus manifestaciones contemporáneas. Idea que era acogida con calor por la delegación judía, que expresaba su convicción de que tal documento contribuiría de manera muy importante a combatir las tentativas de revisión y de negación de la realidad de la *shoah*, y la difusión de su significado religioso para los cristianos, los judíos y toda la humanidad. Se hacía señalar asimismo que la ideología nazi no era solamente antisemita, sino profundamente demoníaca y anticristiana.

Se daban informes sobre el estado actual del antisemitismo en diversos países y se expresaba cierta preocupación a propósito de recientes manifestaciones de antisemitismo, y lo mismo de anticatolicismo. Y se pedía una intensificación de los esfuerzos ya existentes para combatir los prejuicios religiosos y culturales.

Asimismo expresaba la delegación judía la preocupación del judaísmo mundial ante la falta de plenas relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado de Israel. Los representantes católicos declaraban que no era por causa de razones teológicas, sino tan sólo porque existían serios problemas, no solucionados aún. Sobre el problema de la presentación del judaísmo en la enseñanza y en la predicación católica, expresaba el grupo judío su satisfacción por los progresos conseguidos en los últimos años. Por su parte, la delegación católica reconocía que queda aún mucho por hacer para aplicar, en la vida de la Iglesia, el Concilio Vaticano II y las declaraciones oficiales que lo han seguido.

Todos eran recibidos por el papa en Castelgandolfo. El encuentro tomó la forma de una conversación libre y abierta entre los asistentes. Los judíos expresaban su satisfacción por este encuentro inhabitual, y sus esperanzas y preocupaciones para el futuro. El papa saludó a la delegación como a los representantes del pueblo judío, para el que es central la existencia del Estado de Israel. Y reafirmaba la importancia para la Iglesia, y para el mundo, de ese proyectado documento sobre la *shoah* y el antisemitismo. Luego les hablaba de su experiencia personal en Polonia y de tantos recuerdos vividos codo a codo con una comunidad judía ahora destruida. Les recordaba asimismo su reciente discurso a la comunidad judía de Varsovia, en el que les habló del pueblo judío como fuerza de conciencia en el mundo de hoy, y del recuerdo judío de la *shoah* como de «una advertencia, de un testimonio, y de un grito silencioso», para toda la humanidad.

Y citando el éxodo del pueblo judío de la tierra de Egipto como un paradigma y una fuente continua de esperanza, expresaba de una manera conmovedora su profunda convicción de que, con la

ayuda de Dios, el mal no podrá jamás borrarlo de la historia, ni aun el mal terrorífico de la *shoah* [39].

Cinco años permanecería interrumpido todo contacto bilateral entre católicos y judíos, por causas diversas. Tan sólo del 3 al 6 de septiembre de 1990, volvería a reunirse el Comité Internacional de Coordinación, en Praga, en los locales de la comunidad judía de aquella ciudad. Era su reunión décimotercera. Tema general de la misma: *Las dimensiones históricas y religiosas del antisemitismo y sus relaciones con la Shoah* (holocausto), dedicando una atención particular a esa *shoah* en el pensamiento religioso cristiano y judío, y a las relaciones sobre la *shoah* proporcionadas por testigos y expertos de diferentes países. Tema al que se había hecho ya alusión en la reunión última de 1985.

Todos los participantes en el encuentro hicieron una visita al campo de concentración y exterminio de Theresianstadt. El cardenal Tomasek recibía a los delegados, y designaba a dos obispos auxiliares para que tomaran parte en el coloquio. Mons. Edward I. Cassidy, el presidente de la delegación católica, tuvo un gran discurso de introducción antes de comenzar los trabajos de estudio. [40]

Al final del encuentro, se daba a la prensa una declaración, con fecha 6 de septiembre (1990). [41]

Después de recordar la actitud negativa de la Iglesia católica a través de los siglos con relación al pueblo judío, reconocía su cambio de actitud. La conferencia reconocía la extrema importancia de la declaración del Concilio Vaticano II *Nostra aetate*, lo mismo que los esfuerzos sucesivos de los papas y demás responsables de la Iglesia para mejorar sustancialmente las relaciones entre católicos y judíos. La *Nostra aetate* ha instaurado un nuevo espíritu en estas relaciones, y hay que seguir por el camino de este nuevo espíritu. Y pasaba luego a dar las orientaciones que deben seguirse en la andadura de ese nuevo camino.

Después de dos milenios de separación y hostilidad, ahora tenemos el deber sagrado, como católicos y como judíos, de esforzarnos por crear una verdadera cultura de estima mutua y de benevolencia recíproca. El diálogo judeo-católico puede venir a ser

[39] *Réunion de l'I.J.C.I.C. à Rome, 31 août-1 sept. 1987:* Service d'Information (1987) n. 64, 83-85.

[40] Serv.Inform. (1990) n. 75, 175-178.

[41] *Ibíd.*, 178-180.

un signo de esperanza para las otras religiones, razas y grupos étnicos, e inspirarles a rechazar el menosprecio, y a volcarse hacia la realización de una auténtica fraternidad humana. «Este nuevo espíritu de amistad y de benevolencia recíproca constituye sin duda el símbolo más fuerte que podemos ofrecer en nuestro mundo angustiado». Así terminaba la declaración conjunta, firmada por todos los miembros del Comité Internacional de Coordinación [42].

Se esperaba que Juan Pablo II recibiera en el mes de noviembre de ese mismo año 1990 a los responsables del Consejo Mundial judío y a los responsables de otras organizaciones judías, para poner a punto las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo judío. [43]

Bibliografía

Obras

Arbery, A. J., *Religion in the Middle East. Three Religions in concord and conflict*, II. *Judaism and Christianity*. Cambridge 1969, XII-595 p.

Bea, Agustín, Card. , *A Igreja e o povo Judeu*. Petrópolis 1968, 148 p.

Bensimon, Doris-Lantuman, Françoise, *Un mariage. Deux traditions: Christians et Juifs*. Bruxelles 1977, 248 p.

Blumenkranz, B., *Juifs et Chrétiens. Patristique et moyen Age*. London 1977, 368 p.

Eckardt, A. Roy, *Elder and younger brothers. The encounter of Jews and Christians*. New York 1973, 216 p.

Gilbert, A., *The Vatican Council and the Jews*. London 1969, 304 p.

Gollwitzer, Helmut-Rengsdorf, Rolf, *Thema: Juden, Christen, Israel*. Stuttgart 1978, 128 p.

Hammerstein, F. von (ed.), *Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum Jüdisch-christlichen Dialog*. Frankfurt am Main 1976, 165 p.

Hammerstein, F. von (ed.), *Christian-Jewish relations in ecumenical Perspective with special emphasis on Africa*. Génève 1978, 146 p.

Huchet Bishop, Claire, *How Catholics look at Jews?* New York, 164 p.

Jocz, Jacob, *Christians and Jews. Encounter und Mission*. London 1966.

Jocz, Jacob, *The Jewish People and Jesus Christ. The relationship between Church and Synagogue*. Grand Rapids 1979, 448 p.

[42] *Ibíd.*, 178-180.

[43] Irénikon (1990) 396.

Judant, D., *Judaïsme et Christianisme.* Paris 1969, 356 p.

König, John, *Jewish and Christian in dialogue.* Philadelphia 1979, 185 p.

King, Hans-Kaspar, W. (ed.), *Christians and Jews.* New York 1974-1975, 133 p.

Laurentin, R., *L'Eglise et les Juifs à Vatican II.* Tournai 1967, 128 p.

Novak, David, *Jewish-christian Dialogue. A Jewish Justification.* New York 1989, XIII-194 p.

Oesterkey, O. E., *Judaism and Christianity.* New York 1969, 922 p.

Oesterkey, P., *The Church in Israel.* Lund, Suecia 1970.

Oesterreicher, John M., *The New Encounter between Christian and Jews.* New York 1986, 470 p.

Rengsdorf, Rolf (ed.), *Arbeitsbuch «Christen und Juden».* Gütersloh 1979, 288 p.

Rijk, Cornelius, *Hacia una teología cristiana del judaísmo.* Madrid 1973, 73 p.

Spaemah, Heinrich, *Les chrétiens et le peuple juif.* Mulhouse 1967, 109 p.

Thomas, Clemens, *A Christian Theology of Judaism.* Ramsey. 1980, 211 p.

Wilken, Robert, *Judaism and the Early Christian Mind.* New York 1971, 256 p.

Wood James, E., *Jewish-christian relation in Today's World.* Texas 1971, 146 p.

Zeik, Michael-Siegel, Martin, *The Jewish-christian Dialogue.* New York 1973, 184 p.

Artículos

Anderson, Gerald, *The Church and the Jewish People: Some theological issues and missiological concerns:* Missiology (1974) 279-293.

Aring, P. A., *La Christologie dans le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui:* Istina (1986) 371-387.

Arruetty, Mario Marcus, *El hebraísmo en la actualidad y sus relaciones con el catolicismo:* Mis.Extranj. (1965) n. 45, 64-77.

Bea, Agustín, Card., *Le peuple juif et le plan divin de salut:* Document. Cathol. (1965) 1969-1990.

Baumbach, Günther, *Der Christliche-jüdische Dialog:* Die Zeichen der Zeit (1981) 171-183.

Biemer, Günther, *Erziehung zum christlich-jüdischen Dialog in pluralistischer Gesellschaft:* Katechetische Blätter (1980) 810-830.

Dequker, Luc, *Le dialogue judéo-chrétien in défi à la théologie. Questions ouvertes et clefs d'interprétation:* Bijdragen (1972) 2-35.

Di Sante, C., *Problemi riguardanti il dialogo ebraico-cristiano:* Rassegna di Teologia (1985) 211-225.

Dubois, Marcel Jacques, *La Iglesia Católica y el Estado de Israel, después de 25 años:* Noticias de Israel XXIII (1973) n. 4, 216-224.

Dujardin, Jean, *Connaissance du Judaïsme:* Spiritus (1987) n. 106, 11-30.

Ehrlich, Ernst E. Jr., *Hopes for Jewish-christian Dialogue:* Theology Digest (1981) 139-148.

Elchinger, L. A., *L'Eglise catholique et les Juifs:* Vivant Univers (1972) n. 279, 20-35.

Flügel, Karl, *Das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Volk Israel:* Una Sancta (1982) 71-79.

Giménez, Maxime, *Mystère d'Israel-mystère de l'Eglise: les deux faces d'un même mystère*: Irénikon (1987) 459-482.

Greenberg, Irving, *Judaism and Christianity after Holocaust:* Journal Ecumen. Studies (1975) 521-552.

Hallwig, Monika, *Christian Theology and the Covenant of Israel:* Journal Ecum. Stud. (1970) 37-51.

Hruby, Kurt, *Israel, Peuple de Dieu. Existe-t'il une théologie d'Israel dans l'Eglise?*: Lumière et Vie (1969) n. 92, 59-82.

Judant, D., *Sens et portée de la déclaration conciliaire sur les Juifs:* Pensée Cathol. (1970) n. 125, 7-31.

Judant, D., *A che punto sono le relazioni giudaico-cristiane?:* Renovatio (1975) 200-215.

Judant, D., *Le difficoltà del dialogo con el giudaismo:* Renovatio (1976) 37-52.

Katunarich, Sergio *A proposito del dialogo fra ebrei e cristiani:* Civ. Catt. (1987) IV, 249-259.

Klappert, Bertold, *Die Juden in einer christlichen theologie nach Ausschwitz:* Reformatio (1979) 290-310.

Klein, Charlotte, *Catholics and Jews, Ten years after Vatican II:* Journal Ecum. Studies (1975) 471-485.

Mejía, Jorge, *Problemática teológica de las relaciones judeo-cristianas:* Teología (Buenos Aires) (1980) n. 35, 61-76.

Nac, Léon, *La Biblia, el judaísmo y las relaciones judeo-cristianas:* Concilium (1976) n. 112, 249-258.

Nasrallah, Mons., *Où allons-nous. A propos des «Orientations pastorales» sur l'attitude des Chrétiens à l'égard du Judaïsme:* Pensée Cathol. (1973) n. 145, 7-36.

O'Carroll, Michael, *The Church and the Jews. Statements since Vatican II:* The Furrow (1982) 487-495.

Pawlikowski, John T., *The Church and Judaisme. The Thought of James Parkes:* Journal Ecum. Studies (1969) 573-597.

Pawlikowski, J. T., *The contemporary Jewis-Christian Theological Dialogue agenda:* Journal Ecum. Studies (1974) 599-616.

Pawlikowski, J. T., *Christ and the Jewish-christian Dialogue:* Chicago Studies (1977) 367-389.

Rademakers, Jean, *Sens d'un dialogue judéo-chrétien:* Lumen Vitae (1975) 103-124.

Rademakers, Jean-Sonuet, J. P., *Israel et l'Eglise*: Nouv. Rev. Théol. (1985) 675-697.

Rivas, Luis Heriberto, *Misión y diálogo en las relaciones judeo-católicas:* Teología (Buenos Aires) (1977) n. 14, 179-191.

Schachter, Zalen M., *Bases and bounderies of Jewis, Christian and Moslem Dialogue:* Journal Ecum. Studies (1977) 407-418.

Schubert, Kurt, *Möglichkeiten und Grenzen der christlich-jüdisches und der jüdisch-christlichen Gesprachs:* Kairos (1987) 129-146.

Segre, A., *Per un dialogo ebraico-cristiano:* Studi Francescani (1971) 407-417.

Siegman, H., *Dix années de relations judéo-chrétiennes:* Istina (1976) 282-306.

Siegman, H., *A decade of catholic-Jewish relations. A reassesment:* Journal Ecum. Studies (1978) 243-260.

Thomas, Clemens, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus:* Theolog. Berichte (1978) 149-176.

Torm, Axel, *The Church and Israel will meet one day:* Int. Rev. Miss. (1964) 290-296.

Trevisan, Alberto, *Sintesis cronologica dei rapporti tra la Chiesa Cattolica e l'ebraismo mondiale (1964-1977)*: Oikumenikon (1978) 157-167.

Zafar Ishar, Ansri, *Some reflections of islamic Bases for dialogue with Jews and Christians:* Journal Ecum. Studies (1977) 407-418.

Problemi e prospettive del dialogo tra cristiani ed ebrei: Civ. Catt. (1985) II, 3-18.

Chrétiens et Juifs: Foi et Vie (1978) n. 3, 1-36.

Judéo-Christianisme, I. *Nature et Sources;* II. *Histoire et Influence:* Rech Sc. Rel. (1972) 1-160.

L'Attitude des Chrétiens à l'égard du judaïsme. Orientations pastorales du Comité Episcopale français pour les relations avec le judaïsme: Document. Cathol. (1973) 419-422, 616-625.

Réflexions chrétiennes sur le judaïsme: Pensée Cathol. (1973) n. 145, 7-36.

Judaïsme et Christianisme (Documents): Istina (1975) 338-366.

La rélation entre l'Eglise et le judaïsme: Service d'Information (1967) n. 3, 18-19.

Judentum und Christentum (Lebendiges Zeugnis 32). Paderborn 1977, 4-109.

Dialogo con l'ebraismo: Unitas (1979) 94-101.

Le dialogue avec le judaïsme: Lumen Vitae (1983) 269-282.

La evolución de las relaciones entre cristianos y judíos de 1973 a 1983: Pro Mundi Vita (1984) n. 95-96, 1-50.

Rencontres entre juifs et chrétiens: Istina (1986) 145-222.

Israel et l'Eglise chrétienne: Unité Chrétienne (1987) n. 88, 3-80.

Juifs et Catholiques in dialogue: Docum. Cathol. (1988) 677-700.

14
El dialogo con el hinduismo

El *hinduismo* es otra de las religiones no cristianas citada por la *Nostra aetate,* en orden a un diálogo. Nos dice de esta religión:

«En el hinduismo, los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición, ya sea mediante modalidades de la vida ascética, ya sea a través de profunda meditación, ya sea buscando refugio en Dios, con amor y confianza» (NA 2).

1. Naturaleza del hinduismo

El hinduismo es el sistema religioso-social de la India: todo un mundo donde se amalgaman razas, lenguas, culturas distintas, pero donde el rasgo esencial es una disposición innata, extraordinariamente tenaz, hacia la vida religiosa. En la India forma la religiosidad el fondo casi único del carácter nacional. Su esfuerzo filosófico y estético es uniformemente religioso, y en él se descubren toda la gama y todos los matices de la vida religiosa.

Pero la palabra *hinduismo* está mal escogida, pues, por analogía, puede indicar un sistema de creencias, cuando más bien es un *estado,* una *especie de situación* santa, en la que se encuentra el hindú por el hecho de su nacimiento, y que acepta, como aceptamos nosotros nuestra *nacionalidad,* o la condición social de nuestra familia, o la estructura de nuestra lengua materna.

El indianista Silvain Levy nos lo quiere definir así: Es una designación cómoda para englobar los innumerables cultos que, dirigiéndose a una diversidad infinita de divinidades, tienen, sin embargo, los caracteres comunes reconocidos como la base de la ortodoxia brahmánica: respeto teórico de los vedas como autoridad

absoluta, condición no poco embarazosa, ya que el canon védico jamás ha sido oficialmente constituido; organización de la sociedad en *castas,* condición prácticamente inherente al genio mismo de la India, puesto que las religiones introducidas desde fuera, como el *islamismo* y el *cristianismo,* han de luchar contra ese espíritu de castas; supremacía de Brahma que, por derecho de nacimiento, viene a ser como un dios en la tierra; respeto a la vaca, tenida como cosa inviolable y sagrada.

Con estas reservas, hasta los cultos más groseros de la selva tienen derecho de ciudadanía en el panteón hindú, con el mismo título que los cultos puramente espirituales de los filósofos. El hinduismo jamás ha sabido o querido organizarse en jerarquía regular, con un jefe supremo a la cabeza; se ha obstinado en vivir en una anarquía sistematizada, y ahí ha hundido toda su fuerza [1].

¿Queremos otra definición? Esta es del famoso hinduista Govinda Das, en su obra *Hindouisme.* Nos dice que, para pertenecer a esta «religión», no es menester haber nacido de padres hindús, ni en los límites geográficos de la India, ni profesar veneración a los vedas, ni admitir el sistema social de las castas, ni reconocer la santidad del brahmán, ni profesar la creencia de un Dios, mucho menos personal, ni ostentar el cordón sagrado, ni observar las prescripciones concernientes al uso de los monjes, ni practicar los ritos y participar en los sacramentos litúrgicos, ni admitir la existencia del alma humana, ni profesar la doctrina de karma y la transmigración, ni tener fe en los famosos avatares o teofanías, ni, finalmente, someterse a lo que, por razón de conveniencia, se ha venido en llamar el código de la ley hinduista. Para que alguien pueda llamarse, y ser, en la realidad hindú, basta –dice este autor– que acepte cualquiera de las múltiples y contradictorias creencias, y observe cualquiera de las abigarradas prácticas religiosas que en todas las religiones del Indostán son tenidas por genuina y típicamente hindús [2].

Son definiciones demasiado ambiguas. El proceso histórico del hinduismo podría definirse así: todos sus sistemas reconocen la suprema, divina e incontestable autoridad de los *vedas,* que contienen los gérmenes doctrinales de la vida religiosa, social y cultural de las masas hinduistas, desarrollada a través del accidentado curso de la historia. El núcleo central de los vedas lo constituyen los *Upanisads,* que representan un movimiento del espíritu sobre los

[1] Silvain Levy, *Aux Indes. Sanctuaires.* Paris 1935.

[2] Govinda Das, *L'Hindouisme,* 50ss.

aspectos más crudos y ritualistas de los vedas. Desde entonces, la subsiguiente historia del hinduismo no ha sido más que la constitución del mismo edificio sobre la sólida base de la doctrina central de las *Upanisads.* Siempre que el dogma o la liturgia han estado a punto de sofocar, bajo el montón de excrecencias o extravíos, la llama sagrada del hinduismo, han surgido sinceros y enardecidos reformadores que han logrado reavivar su espíritu, renovando en el pueblo los ideales más puros, por los que suspiraron sus antepasados [3].

Como libros sagrados del hinduismo deben tenerse: 1) los *vedas* (himnos litúrgicos), *los brahmanas* (comentario de los vedas) y los *Upanisads* (de tipo filosófico-religioso); 2) los *sutras* (preceptos en forma elíptica) y los *sastras* (tratados didácticos); 3) el *Mahabharata* (poema épico, con su episodio particular de *Bhagavadgita*), y el *Rayama* (poema también épico); 4) los *puzanas* (relatos dinásticos y míticos, de los que el más célebre es el *Bhagavata Purana* [4].

No es de este lugar entrar en el análisis doctrinal propio del *sistema hinduista, pues hemos de fijarnos más bien en sus relaciones* posibles con el cristianismo. Puede verse en nuestra obra *Adaptación misionera* [5].

En resumen podría exponerse así: el hinduismo admite formas extremadamente variables. Su unidad proviene de una fe común en los dos puntos siguientes: 1) el *samsara* o reencarnación, cuyas circunstancias dependen del *karma,* esto es, la cualidad moral de la encarnación anterior; 2) la *mokśa,* o *mukti,* liberacion del samsara, que es el fin que busca todo hombre. Lo alcanzará mediante el conocimiento real de la identidad entre el *atman* y el *brahmán,* ser único.

Para conseguirlo, hay dos caminos principales: a) las *jnana yoga,* o vía del conocimiento: por la ascesis y la meditación bajo la dirección de un maestro espiritual (el *guru*), va en busca de la intuición mística de la identidad con el brahma; b) el *bhakti yoga,* o vía de ascesis purificadora, una praxis de la devoción amorosa hacia brahma, personificado en uno de los avatares (Visna, Siva, Rama, Krisna); arranca al hombre de sí mismo para fundirlo en el único absoluto. Fuente principal de este camino es el *Bhagavadgita* [6].

[3] Angel Santos, *Adaptación misionera,* 260.

[4] G. Bardey, *Les Religions non chrétiennes,* 194-196.

[5] *Adaptación filosófica en el hinduismo,* 158-207, y *Adaptación religiosa en el hinduismo,* 259-299.

[6] G. Bardy, *o. c.,* 198-201.

Va deduciéndose de algunos de sus diversos sistemas filosóficos, de los que pueden recordarse principalmente estos seis: el *Vaaceshika*, el *Nyaya*, el *Mimansa*, el *Sankaya*, el *Yoga*, y el *Vedanta*. Los dos últimos, de mayor importancia para su encuentro con el cristianismo [7].

2. Hinduismo popular y neo-hinduismo

Pero de este hinduismo de carácter *científico* hemos de distinguir otro hinduismo *popular*, que se desinteresa más bien de todas esas *especulaciones filosóficas*. La masa del pueblo, si bien es fiel a la idea fundamental de las *transmigraciones*, en la práctica sigue otra religión mucho más simple. Hasta puede decirse que se reparte en tres como grandes religiones, y éstas, a su vez, divididas en multitud de sectas. Esas tres religiones pueden ser las que tienen como divinidades propias a Visnú, a Siva y a Kali, religiones que algunos brahmanes han intentado unificar en cierto modo, imaginando una como *tríada* compuesta por *Visnú* el conservador y salvador, *Siva* el destructor que multiplica la vida mediante el mal, y *Brahma* el creador. Tentativa que no ha tenido gran éxito.

Su centro de culto está en el *templo*, que comprende un vasto conjunto de construcciones, corredores, fuentes, en una superficie que llega, a veces, a cinco o seis hectáreas. Un templo hindú viene a ser como una pequeña ciudad que puede albergar hasta a unas 10.000 personas.

El hindú ha tenido siempre en gran veneracion a los *ascetas* que se retiran lejos del mundo para meditar sobre la nada de la vida y esforzarse en hacer realidad la unión con el brahma. Algunos en

[7] Karl Keller, *The Vedanta Philosophy and the Message of Christ:* Intern. Rev. Miss. (1953) 377 y 389. Es autor *protestante*. Entre los *católicos:* Richard de Smedt, *Robert de Nobili and Vedanta:* Vidyajoti (1976) 363-371; Moti Lal Pandet, *The Advaita Vedanta and the Absolute:* Indian Theol. Studies (1986) 106-124; Pierre Johans, *To Christ through the Vedanta* (en francés: *Vers le Christ par le Vedanta*. Louvain 1932-1933), vols. I-II, X-252 y IX-242; J. Mattam, *Interpreting Christ to India: A Pioneer Pierre Johans, S. J.:* Clergy Monthly (1973) 46-56; G. Dandoy, *L'ontologie du Vedanta*. Paris 1932, 186 p.; Hubert Mascarenhas, S. J., *The Quintesesence of Hinduism*. Bombay 1951, 120 p.; Cirilo Papali, *Hinduismus*. Roma 1953; O. C. Zacharias, *Studies on Hinduism*. Alwaye 1949-1953, vols. I-V; O. C. Zacharias, *Christianity and Indian Mentality*. Alwaye 1952, VI-208 p.; Beda Griffiths, *Vedanta and Christian Faith*. Los Angeles 1973, X-89 (en italiano: Bologna 1977, 122 p.); Hans Torwester, *Vedanta, Kern of Hinduismus*. Freiburg 1985, 219 p.; Alberto Mendonça, *The Vedanta in the western medieval philosophy:* Boletim Inst. Menezes Bragança, n. 106, 19ss.

total soledad, otros en cierta vida de comunidad, donde cada uno se escoge su *guru,* o director espiritual [8].

Sobre este hinduismo *tradicional* habría que sobreponer el *neo-hinduismo moderno,* una tendencia *sincretista* universal, que es capaz de resistir a toda religión, a todo sistema religioso, no precisamente *refutándolo,* sino *absorbiéndolo.* Un relativismo religioso que hace al hinduismo impermeable a toda influencia extranjera; la facilidad misma con que acoge toda nueva aportación, y que no es su mejor defensa. En ese *neo-hinduismo* quedaría también asimilado el cristianismo. Para ellos, Jesús tiene ya también su puesto propio entre Krisna, Siva y Visnú. El evangelio vendría a completar la *Bhagavadgita.* Un alma religiosa como Gandhi creía realmente que había tomado lo mejor del cristianismo, y se sentía plenamente satisfecho. Ir más allá, bautizarse, entrar en la Iglesia, aceptar una doctrina nueva y un nuevo ritual no tenía sentido alguno religioso, y sería una traición. La religión hindú era para él lo mejor que hay para un hindú. Y este *sincretismo* es la tendencia dominante de los pensadores religiosos contemporáneos de la India [9].

Sincretismo que, por un lado, podría ser una solución inmejorable para la India, donde existe tal cantidad de creencias religiosas: *hinduismo* con su régimen de castas; *islamismo* con sus sectas; *protestantismo* con sus confesiones diversas; *budismo, sikkismo, jainismo, zoroastrismo* y *catolicismo.* Realmente, el *sincretismo religioso,* nacido propiamente a mediados del siglo XIX, podría ofrecer una solución fácil para muchos problemas. Como decía el mismo Gandhi: «Las religiones son las ramas del mismo árbol majestuoso, y todas ellas son igualmente buenas» [10].

3. Hinduismo y cristianismo

Hemos de comenzar recordando que *cristianismo* e *hinduismo* tienen cantidad de conceptos similares o idénticos. Por ejemplo: revelación, inspiración, escritura sagrada, tradición, dirección espiritual, oración, contemplación, éxtasis, sacrificios, sacerdocio, culto divino, culto de los santos, ritos, peregrinaciones, creación, espíritu de fe, purificaciones, ascetismo, recogimiento, abandono, devoción, espíritu interior, renunciamiento, gracia, encarnación,

[8] Bardy, *o. c.,* 203-206.

[9] J. Parel Anthony, *Religious Syncretism in India:* Thought (1957) 261; *The Mahatma Gandhi and the Missionary.* Chicago 1949.

[10] *The Mahatma Gandhi and the Missionary.* Chicago 1949, 53.

etc. El hindú encuentra todos esos elementos psicológicos de la vida religiosa en su religión. Su alma, pues, parece bien provista y humanamente satisfecha.

No puede pretenderse por medio de la crítica dislocar su sistema religioso, porque precisamente el hinduismo no se preocupa en absoluto de ser un sistema. No reacciona contra sus propios defectos. Absorbe los elementos más dispares. No es más que un hecho complejo y multiforme. No pretende una existencia jurídica. En su patrimonio encontramos tesoros preciosos: la idea del desprendimiento, el deseo de la santidad, que se manifiesta en todos los poetas religiosos de la bhakti, etc. Ciertamente, el hinduismo posee cantidad de elementos que pueden ser aprovechados, más aún, integrados dentro del cristianismo [11].

Los puntos de contacto son muchos: el *sentimiento de Dios* y su *presencia causal* y *sobrenatural;* la primera liga las relaciones de creador y criatura, y la sienten los hindús; la segunda une a Dios como santificador, y sólo la experimentan los cristianos. Los hindús *sienten* a Dios, aunque no tengan un *credo* y una definición oficial. Admiten también y reconocen una especie de *gracia (prasada),* como puede leerse en los *Upanisads,* y en no pocos escritores místicos, aunque hay quien lo interpreta de distinta manera. Tienen un concepto de la inmanencia de Dios, una concepción especial de la encarnación, con sus avatares; el concepto de sacrificio en honor de la divinidad, el de pecado y el de perdón. Todos ellos suponen una serie de semejanzas con las doctrinas cristianas, aunque haya al mismo tiempo sus diferencias, que, evidentemente, se pueden aprovechar. Veamos algunas.

El *monoteísmo,* admitido a veces, aunque no quede tan claro en algunas de las sectas; las *maneras de llegar a Dios* por cualquier religión que le parezca buena; la *identificación con Dios,* que es difícil, pero, una vez conseguida, cesa ya su vida de moralidad, concepción más imaginativa que real; el *concepto de Dios,* al que representa como un ser supremo y absoluto e indefinible, aunque nada se diga de su justicia y de su santidad; el *fin de la religión,* que es llegar a Dios como último fin del hombre; la *ética hindú,* cuya casi única preocupación consiste en la *liberación* de los sufrimientos terrenos y del proceso tiránico del nacimiento y de la reencarnación, concepción que está latiendo en las venas del hinduismo; finalmente, la *concepción hinduista del pecado,* aunque no lo conciba como una oposición directa y esencial de la santidad, como lo

[11] Pierre Charles, en *Les Dossiers,* 123-124.

conciben los cristianos. En la liberación hindú no se expresa tan hondamente el sentido de culpabilidad del pecado; lo concibe más bien como una ruptura del amor confiado y amistoso de Dios. Sería como una mala jugada a un amigo confiado, que en este caso sería Dios.

Podemos apreciar que en todos estos casos de *convergencia*, y aun *divergencia*, hay valores muy positivos que pueden aprovecharse para integrarlos en el cristianismo, aunque no sean perfectos y haya que completarlos con la doctrina cristiana. Pero pueden ser una buena base de integración [12].

Podría, pues, plantearse la pregunta de si será posible una integración del hinduismo, al menos en sus partes esenciales, dentro del cristianismo. Un problema que preocupa a la Iglesia en toda la India, a lo largo de todo nuestro siglo.

4. Hacia un posible y fructuoso diálogo

Se había iniciado ya este diálogo en sus tiempos, finales del siglo XVI y comienzos del XVII, con el P. Roberto de Nóbili en su misión del Maduré, con contactos directos con las clases altas o brahmanes. Es lo que originaría la famosa *controversia de los ritos malabares*, condenados finalmente por Benedicto XIV en 1744, condena que abortaría en adelante, y durante dos siglos, toda tentativa de inculturación [13].

Desde entonces, se notó una doble corriente o tendencia. Un grupo de misioneros, influenciados probablemente por el resultado condenatorio de la controversia, que se mostraban totalmente negativos, que miraban con recelo la moderna tendencia inculturacionista y preferían no exponerse a posibles desengaños, atemorizados quizás, más de lo justo, por inquietudes de conciencia.

Y otro grupo, más reducido al principio, más numeroso después, que iba ganando terreno, partidario a ultranza de toda inculturación, o adaptación, como se decía entonces, con una tendencia, exagerada acaso para algunos, pero justificada, al parecer, para los demás. A este grupo se uniría no mucho después, y casi en bloque, la misma jerarquía de la India.

[12] Zacharias, *Christianity and indian Mentality*. Alwaye 1952, 127-131.

[13] Angel Santos *El problema de la inculturación en la India*, en *La misionología hoy*. Estella 1987, 414-445; *La controversia de los ritos malabares*, en *Las misiones bajo el Patronato Portugués*. Madrid 1977, I, 321-389; y *La controversia de los ritos malabares*, en *Las Misiones Católicas*. Edicep, Valencia 1978, 92-102.

Hemos hablado ya de los estudios y tendencias a este respecto, desde 1920 en adelante, de misioneros jesuitas como los PP. Johans y Dandoy, y carmelitas como los PP. Papali y Zacharias. Les seguirían años después otros jesuitas, como Hubert Mascarenhas, Bayaert, Neuner, y en nuestros tiempos Mariasusi Dhavamoni, jesuita indio y profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, con numerosas publicaciones sobre el tema del hinduismo-cristianismo. La empresa resultaba más fácil, una vez que Pío XII levantara en 1940 la condena que desde hacía dos siglos pesaba sobre aquellos ritos, o corriente inculturacionista en el apostolado, y se iniciaba una *nueva metodología de inculturación.*

Era un problema que había comenzado a preocupar a la Iglesia de la India. En torno a él estaban orientadas muchas *Indian Accademies*, establecidas en casi todos los seminarios del clero secular y del regular; y a él estaban especialmente dedicadas no pocas revistas indias, como «The Social Orden», «The Catholic Herald», «The Light of the East», «The New Review», «The Clergy Monthly», que lleva hoy el título de «Vidyajoti».

En diciembre de 1956 se tenía en Madrás una semana de estudios, con asistencia de 170 personas, entre sacerdotes, religiosos y seglares, sobre el tema de la *integración* de la tradición y cultura indias en la vida de la Iglesia. El cardenal de Bombay, y monseñor Valeriano Gracias, no había dudado ya en dar sólidas orientaciones y hacer esta declaración:

> «Bajo la providencia de Dios y la protección de la Virgen Santísima, los católicos de la India y sus pastores están haciendo lo que pueden para enfrentarse con ciertas necesidades que ha creado la nueva situación. Caen en la cuenta de que es necesario *indianizar*, cuanto más se pueda, la vida de la Iglesia, incrementando el personal indio y promoviendo audazmente la cultura india en todas sus manifestaciones: lengua, arte, arquitectura. No hay duda de que las circunstancias históricas alentaron una excesiva *europeización* de determinados sectores de la comunidad cristiana india» [14].

Volvamos al congreso de Madrás de 1956. El peso principal de las ponencias lo llevaba el *capuchino* P. Malenfant, entonces prefecto apostólico de Gorakhpur, y el *jesuita* P. Fallon, de la misión de Calcutta. El primero sobre el problema de la *adaptación*, y el segundo sobre el *acercamiento a los intelectuales.* Monseñor Malenfant establecía los orientadores principios teológicos relativos a la adaptación misionera y discutía su aplicación a un amplio campo

[14] Valeriano Gracias, *Catholic and Indian:* Worldmission (1954) 408.

de las religiones indias y de las costumbres sociales, fiestas populares, actos litúrgicos, etc. [15].

¿Tenía alguna explicación esta fuerte tendencia inculturacionista? Evidentemente, sí. Lo exigía la dificultad que habían encontrado los misioneros, y seguían encontrando, para poder llegar hasta el alma hindú, sobre todo en las clases altas, y que podrían reducirse a estas cuatro pirncipales:

– *La esencia del hinduismo,* ya que todos los hindús, de todas culturas y grados, estaban firmes en la tenacidad de sus costumbres hereditarias y en el aprecio de su doctrina filosófica y espiritual.

– *La falta de atractivo del cristianismo,* muy poco conocido en su doctrina, liturgia, espiritualidad, etc., y con marchamo *extranjero* y asociado, por lo común, a invasiones *extranjeras.*

– *La peculiar mentalidad de los hindús.* En *historia,* su indiferencia, pues no existe una línea neta entre historia y leyenda; en *lógica,* con cierta confusión en sus mentes, inclinadas a la *intuición* que viene a conciliar y sintetizar diversos puntos de vista; y en la *metafísica* y *psicología,* pues tienen poco aprecio de la personalidad con dificultad para adorar a Dios como *persona,* más aún como *uno en tres personas,* y para creer en una existencia última personal.

– *Su creencia común de la igualdad de todas las religiones*, que ha venido a ser ya como un axioma [16].

Evidentemente, hay que ir a una nueva metodología de apostolado, y es la que recoge precisamente la *Nostra aetate* en toda su concepción.

5. Hacia el diálogo cristiano-hindú

No hay duda, pues, de que el hinduismo tiene elementos positivos para entablar un diálogo religioso cristiano-hindú. Para prepararlo, editaba el Secretariado para los no-cristianos un paradigma: *Vers la rencontre des religions,* que se refería en general al diálogo con *todas* las religiones no cristianas. Estaba redactado en ocho puntos: 1) Plan general; 2) Algunos puntos doctrinales; 3) Algunos principios generales de la ciencia de las religiones; 4) Los hombres en diálogo; 5) La formación para el diálogo; 6) El deber del

[15] Véase en Clergy Monthly. Supplem. (1956) 171.

[16] J. Monchanin, *The Christian Approach to Hindus:* Clergy Monthly Supplem. (1952) 46-51.

testimonio y la mentalidad requerida para él; 7) Los campos del diálogo, y 8) Organización del diálogo [17].

Deberían tenerlo en cuenta todos los que habrían de intervenir en estos diálogos, muy particularmente los obispos y los teólogos, y naturalmente los misioneros. Habrían de ser diálogos a escala *nacional* o *regional*, no precisamente a escala *internacional*, como los anteriores con los *musulmanes* o los *judíos*.

Fueron respondiendo algunos consultores o colaboradores del Secretariado, como el P. Olivier Lacombe, por sólo citar un ejemplo, que lo hacía dando su parecer positivo. Daba asimismo su opinión personal sobre el *hinduismo* en concreto [18].

Fueron también expresamente consultadas seis personalidades hindús, aunque no por parte del Secretariado, sino por el P. Joseph Masson, S. J., una vez comenzado ya en algunas partes ese diálogo [19].

Este diálogo cristiano-hindú había de entablarse sobre todo, aunque no sólo, en la India, sede propia del hinduismo. A la jerarquía india y a los misioneros les interesaba muy particularmente, y para ello prepararon varias reuniones a lo largo de 1973. En concreto, del 28 al 30 de mayo en Alwaye, con participación de 45 asistentes de 13 diócesis; del 27 al 29 de junio en Madrás, con 88 participantes de 12 diócesis; del 3 al 5 de agosto en Bangalore, con participantes de todas las diócesis menos una; el 15 y 16 de septiembre en Delhi, con 45 participantes de Delhi, Meerut y Simla; y del 26 al 28 de octubre en Bombay, con 80 participantes de Bombay, Poona y Belgaum [20].

Ese mismo año 1973 comenzaban las primeras reuniones mixtas hindú-cristianas, en concreto: en Benarés, del 24 al 26 de febrero de 1973; en Trivandrum, del 31 de mayo al 2 de junio de 1974; en Tiruchirapally, del 17 al 19 de enero de 1974; en Poona, del 2 al 3 de marzo de 1974; en Satna, el 1 y 2 de febrero de 1975 entre sikhs, jains, hindús y cristianos; y otras reuniones de varias religiones

[17] *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue:* Bulletin (1967) Supplément n. 3, 1-48.

[18] Olivier Lacombe, *Notes from various Consultations with a view to the dialogue with different religions:* Bulletin (1966) n. 113-122 (ed. inglesa), y 109-118 (ed. francesa).

[19] J. Masson, *Des Hindous s'expriment sur le dialogue:* Bulletin (1972) n. 20, 39-46.

[20] Albert Nambiaparambil, S. M. I., *Dialogo in India. An analysis of the situation, a reflexion on experience:* Bulletin (1975) n. 30, 253-268, aquí 258.

indias, en Aligarh (octubre de 1974), en Hyderabad (junio de 1975), en Bangalore (junio de 1975) y en Calicut (agosto de 1975) [21]. Son unos ejemplos nada más, y todos ellos *regionales*.

En Madrás se había fundado un *centro* de encuentros hindú-cristianos, ya a partir de 1967. No había sido problema encontrar entre los intelectuales hindús interlocutores válidos. Más difícil resultaba sacudir la apatía, cuando no la desconfianza, de algunos interlocutores *católicos*, y de prepararlos teológicamente para este diálogo. Desde el comienzo mismo, se vio la necesidad de una participación *en pie de igualdad* entre católicos e hindús, no más de 20 o 25, para que pudiera procederse con intimidad y no quedara abocado a un fracaso. Más que de conferencias o congresos interreligiosos, se trataría de *interdiálogos*. De parte hindú acudieron altos representantes del saivismo y del vaishnavismo, las dos grandes religiones hindús, que profesaban ambas una u otra escuela del *Vedanta*.

Después de una rápida exposición de los dogmas fundamentales y de estos sistemas de teología, se procedió a la exposición del método de oración y meditación, o culto constitutivo familiar, o del templo. Y, a su vez, los hindús demandaban a los católicos cómo realizaban ellos su unión con Dios en la misa y en la eucaristía. Sorpresas agradables y desagradables, puntos de encuentro y de divergencia, y el hecho de caer en la cuenta de que también en otras religiones hay *hombres santos* que encuentran la fuente de una santidad que nos obliga a tener un profundo respeto por esas fuentes de sus propias religiones. Todo ello planteaba a unos y otros un profundo problema religioso que se debería solucionar con una reflexión interior de cada persona y de cada grupo. Los miembros católicos se reunieron semanalmente para reflexionar sobre sus experiencias y poner a punto su información teológica.

Al parecer, los hindús acudían a las reuniones con una gran seriedad. Para ellos, todas las religiones son iguales, por lo que les parecía muy natural intervenir en las reuniones *en pie de total igualdad* con los creyentes de las mismas. Tal postura molestaba a los católicos por su particular adhesión a Cristo y a la Iglesia, lo que les hacía pensar en una cierta superioridad comunitaria. Era una realidad. Algunos autores hindús habían llegado a escribir que este nuevo acercamiento para el diálogo no era, en realidad, más que una estrategia, como «la de la *araña cristiana* que trataba de atraer a la *mosca pagana*» Habría que ir a un procedimiento *entre*

[21] *Ibíd.*, 258.

iguales, so pena de fracasar en el diálogo. Y era necesario proseguir adelante, superando estos escollos iniciales, hasta la formación de una teología propia de diálogo.

Sería un error querer abordarlo con la intención de probar a los no-cristianos que todos sus sistemas son imperfectos y que sólo el cristianismo puede completarlos y perfeccionarlos. Tampoco puede pretenderse que cuanto hay de bueno en sus sistemas lo han tomado del cristianismo. De hecho, el hindú no acepta del cristianismo más que lo que es como una repetición de lo que dicen las escrituras hindús, o que al menos está en conformidad con ellas.

Para todo hindú, la voluntad de Dios de salvar el universo es una de las verdades más evidentes de su religión, que no se preocupa mucho de que sea por caminos *ordinarios* o *extraordinarios* de salvación. En realidad, la salvación llegará en gran mayoría a los no cristianos, por ser ellos la mayor parte de la raza humana. Es una realidad con la que hay que contar al iniciar este diálogo. Y la Iglesia quiere, como otra función más de su misión, que se entablen estos diálogos, como expresamente lo dicen la *Nostra aetate* y tantos otros documentos pontificios posteriores.

Cristo es el diálogo de Dios con el hombre. Y su Espíritu, que llena todo el universo, tiene la ciencia de la palabra. Esta palabra se hace entender a todos los niveles humanos. El diálogo interreligioso ha de incidir en los términos o vocablos, en las ideas, en los sistemas de pensamiento, buscando siempre permanecer dentro de este plano. El diálogo ha de hacer que *uno* acepte *al otro,* y que experimente el deseo de conocer y amar cada vez más *a ese otro.* El centro del diálogo interreligioso de Madrás, como tantos otros centros de diálogo a lo largo y ancho de la India, respondía a este deseo de proseguir el diálogo entablado entre la Iglesia y la religión de cada pueblo, aquí, en concreto, del pueblo de *lengua tamil.* Para ello iba preparándose con cursos especiales de teología, de filosofía, de música y de arte [22].

Algo parecido venía practicándose en Poona, desde 1967, pues desde entonces venían repitiéndose encuentros diversos entre católicos e hindús. Se trataba de un «movimiento de amigos de Poona». Había comenzado por el contacto amistoso de un hindú, el Dr. Apte, y de un jesuita francés, el P. Deleury, que vivía en la India desde hacía años en medio de los hindús. El Dr. Apte tenía una gran amistad con el misionero y estimaba grandemente el cristianis-

[22] Ignace Hirudayam, S. J., *Le dialogue interreligieux à Madras:* Bulletin (1970) n. 13, 40-48.

mo, pero no se decidía, más bien rehusaba, toda conversión. Y no era ésta una postura tan sólo *individual suya,* era la que tenían los intelectuales todos de la India. La exponía expresamente, dando sus razones, en la universidad eclesiástica de Poona *(De Nobili College),* jesuita. Una vez más, la necesidad del diálogo con el hinduismo en la India [23].

Lo mismo podría decirse de otro encuentro en Patna, del 3 al 8 de octubre de 1973. En todos ellos, como protagonistas principales, los jesuitas. Se acordaban, sin duda, de los antiguos esfuerzos hechos por su hermano de orden, el P. Roberto de Nóbili [24].

Esto por lo que toca a la India. Algo parecido podríamos decir de otros diálogos en Indonesia, y en Sri Lanka más concretamente.

En Sri Lanka predominan los budistas, pero hay un buen porcentaje de hindús, casi 2.500.000, un 17%. Hindús y cristianos se han llevado bien en la isla. Más que un diálogo *verbal,* han procurado hindús y católicos un *diálogo de colaboración* en pro de la justicia y de la paz. Pero deberá procederse más adelante, hasta un verdadero diálogo *total verbal,* como se hace ya en la India [25].

También en Indonesia. Aquí predominan con mucho los *musulmanes,* y con ellos más particularmente ha de entablarse el diálogo bilateral. También hay minorías de budistas, confucianos, además de los hindús. A veces los encuentros son *interreligiosos,* como el de cuatro días en Semarang del año 1961, con participación de 170 musulmanes, 70 protestantes y 50 católicos. Otro encuentro similar en Yogyakarta, en junio de 1975, entre hindús y budistas.

De *parte católica,* un campeón de estos diálogos era el obispo de Bogor, el franciscano monseñor Paterno Geise, que asistía a numerosos encuentros interreligiosos organizados en la nación. El diálogo católico se intensificaría con la visita de Pablo VI a Indonesia, en diciembre de 1970, y con la del presidente Soeharto, en diciembre de 1972, al Vaticano. Desde entonces se comenzó a pensar en un diálogo más estrecho y frecuente entre las diversas religiones de las

[23] Puede verse esa declaración del Dr. Apte en *Inde-Poone: un exemple de rencontre et de dialogue entre Hindus et Chrétiens:* Bulletin (1971) n. 17, 120-126.

[24] *India-Patna: Dialogue with Hindus and Other Religions of India:* Bulletin (1974) n. 26, 149-152; Angel Santos, S. J., *El problema de la inculturación en la India,* en *La misionología hoy.* Estella 1987, 414-445.

[25] Victor Cross, OMI, *Christian-Hindu Dialogue in the Context of interreligious dialogue in Sri Lanka:* Bulletin (1983) n. 54, 229-345; Pietro Rossano, *Dialogue in Thailand, Sud-Vietnam, Sri Lanka, Sud-India:* Bulletin (1974) n. 25, 50-70; se trata de un viaje amistoso personal por todos esos países.

islas. Entre los años 1972 y 1973 se organizaron seis: Bandung, en septiembre de 1972; Surabaya, en octubre de 1972; Yogyakarta, en febrero de 1973; Jakarta, en abril de 1973; Medan, en mayo de 1973; y Pontianak, en junio de 1973. Y se estaban preparando algunos más para los años siguientes, en Ujung Pandang, Manado y Banjarmasin.

No podía dudarse de que existía verdadera decisión de multiplicar esta clase de diálogos. Es el país más representativo de toda Asia, en cuanto se relaciona con esta nueva situación dialogal interreligiosa. La misma Conferencia Espiscopal Indonesiana daba sus orientaciones precisas a los católicos [26].

Con hindús tuvo gran importancia el *católico-hindú* organizado en la isla de Bali sobre temas doctrinales y prácticos. Tengamos en cuenta que el *islamismo* en Indonesia constituye el 88% de la población; el *catolicismo,* el 3%; el *protestantismo,* el 6%; el *hinduismo,* el 2% casi sólo en Bali, y el *budismo* el 0,3%. Así, pues, el hinduismo queda concentrado en la isla de Bali, con muy pocos hindús en el resto de Indonesia. En Bali se organizaba por los responsables hindús y los misioneros, que eran del Verbo Divino. Para ello se creaba un *comité mixto,* con representación también de protestantes, de musulmanes y de budistas. Los más representativos, siempre, los *hindús.*

Se organizaron encuentros *anuales,* de *una semana* de duración, con participación de sacerdotes, religiosos y laicos seleccionados. Además, *conferencias trimestrales* de tipo pastoral para sacerdotes y religiosos, con la presencia de representantes hindús. Los temas eran de inculturación generalmente, como base de discusión. *Mensualmente* se hacía un programa del catolicismo por televisión, y varios Padres del Verbo Divino daban cursos y conferencias sobre religiones comparadas en la universidad de Udayana, en el centro de formación para el turismo y en diversas agencias de viaje. Así, ya desde 1973, en que comenzó a trabajar el centro interreligioso de trabajo.

Por su parte, la Conferencia Episcopal Indonesiana tenía su propia comisión para Asuntos Interreligiosos [27].

Tampoco quedaba al margen de la organización dialogal la

[26] J. W. N. Bakker, S. J., *Interreligious Dialogue in Indonesia:* Bulletin (1974) n. 25, 20-26.

[27] P. Mariatma, SVD, *Catholic Commitment to Dialogue with Bali Hinduism:* Bulletin (1983) n. 53, 166-172.

Federación de Conferencias Episcopales de Asia, que tenía en su organización una Comisión para Asuntos Interreligiosos, con la sigla de BIRA *(Bishops Institutes on Interreligious Affairs)*, dando sus propias orientaciones para los diálogos interreligiosos en los diversos países asiáticos. Se reunió por primera vez esta BIRA en Bangkok, del 11 al 19 de octubre de 1979, para los países más orientales, con obispos propios o representantes, pertenecientes a Thailandia, Sri Lanka, Taiwán, Japón, Corea, Hong Kong y Macao. Por segunda vez, o como continuación de la reunión anterior, en Kuala Lumpur, noviembre de 1979, para los países más occidentales, ahora con representantes de Malasia, Indonesia, India, Bangladesh y Filipinas. Cada una de las delegaciones exponía la situación del diálogo interreligioso en su país; y al final se recogían las principales orientaciones, de tipo pastoral principalmente [28].

La BIRA III se reunía en Madrás, del 15 al 20 de noviembre de 1982, organizada conjuntamente por las Comisiones Episcopales de evangelización, ecumenismo, diálogo y comunicaciones sociales, con delegados de Bangladesh, India, Indonesia, Malasia, Thailandia y Sri Lanka. Allí se examinaban estos puntos: la misión de la Iglesia, el significado del diálogo, la situación asiática, hinduismo y cristianismo y, al fin, una serie de recomendaciones. Terminaba así:

> «El diálogo es un reto crucial a las Iglesias de Asia, en su gran cometido de edificar el reino de Dios. Este reto está rodeado de riesgos, que derivan de tensiones confusas socio-políticas, además de otras causas. Sin embargo, con la confianza de que el Espíritu está con nosotros y nos ayuda en nuestra debilidad, nos comprometemos en esta tarea del diálogo para llegar a unir el universo entero en Cristo, de manera que Dios pueda ser todo en todo» [29].

Bibliografía

Abhishiktananda, Swami, *Hindu-Christian Meeting Point.* Bombay 1969, XVI-136 p.

Abhishiktananda, Swami, *Hindu-Christian Meeting Point, with the cave of the heart.* Delhi 1976, XIII-128 p.

Arokissami, Soosai, *Dharma, Hindu and Christian according to Roberto Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity.* Roma 1977, XVIII-520 p.

Braun, Hans Jürg-Krieger, David (ed.), *Indische Religionen and das Christentum im Dialog.* Zürich 1986, 148 p.

[28] Peter Coughlan, *Report on the First and Second FABC. Bishops 'Institutes on Interreligious Affairs (BIRA I and BIRA II):* Bulletin (1980) n. 43, 67-91.

[29] *Final Statement of BIRA III:* Bulletin (1983) n. 53, 173-178.

Braybooke, Marais, *The Undiscovered Christ. A review of recent developments in the christian Approach to the Indu.* Madras 1973, 119 p.

Coward, H., *Hindu-Christian Dialogue. Perspective and Encounters.* Maryknoll 1990.

De Letter, P., *The Christian and Hindu Concept of Grace.* Calcutta 1958.

De Smet, P.-Neuner, J., *La quête de l'éternel. Approches chrétiennes de l'Hinduisme.* Louvain 1967, 447 p.

Devaraja, N. K., *Hinduism and Christianity.* Bombay 1969, XI-126 p.

Gonda, Jan, *Le Religioni dell'India: L'induismo recente.* Milano 1981, 447 p.

Griffiths, Beda, *Essays towards a Hindu-Christian Dialogue.* London 1966, 249 p.

Griffiths, B., *Vedanta and Christian Faith.* Los Angeles 1973, X-89 p.

Griffiths, B., *Vicino e innaccesibile. Vedanta e fede cristiana.* Bologna 1977, 122 p.

Hooker, Roger, *Themes in Hinduism and Christianity. A Comparative Study.* Frankfurt am Main 1989.

Hutten, K., *Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube in Neuen Testament.* Stuttgart 1930, XVI-141 p.

Kulandran, S., *Grace. A comparative Study of the Doctrine in Christianity and Hinduism.* London 1964.

Kumar, Das Sisir, *The Shadow of the Cross: Christianity and Hinduismus in a colonial Situation.* Delhi 1974, X-181 p.

Le Saux, Henri, *Tradizione indu e mistero trinitario.* Bologna 1989, 286 p.

Le Saux, H., *La rencontre de l'hinduisme et du christianisme.* Paris 1976, 236 p.

Le Saux, P., *Evangile et mystique hindoue.* Paris 1965.

Le Saux, H., *Sagesse Hindoue. Mystique chrétienne.* Paris 1965 (en inglés: New Delhi 1974).

Mattam, Joseph, *Catholic Approaches to Hinduism.* Anand 1974, VII-51 p.

Mattam, J., *Land of the Trinity. A Study of modern Christian Approaches to Hinduism.* Bangalore 1975, 200 p.

Monchanin, Jules, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Ecrits et inédits.* Paris 1973, 328 p.

Neill, Stephen, *Bhakti: Hindu and Christians.* Madras 1974, VII-82 p.

Otto, R., *India's Religion of Grace and Christianity confronted and contrasted.* London 1990.

Pánikar, R., *Le Christ et l'Hinduisme, une présence cachée.* Paris 1972,

Pánikar, R., *Le Mystère du culte dans l'Hinduisme et le Christianisme.* Paris 1971, 208.

Pánikar, R., *The unknown Christ of Hinduism. Towards an ecumenical Christophany.* Maryknoll, N.Y. 1981, 195 p.

Pillay, S. V. S., *I ai rencontré le Christ chez les vrais yoguis.* Louvain 1977, 176 p.

Sahi, Jyoti, *Stepping Stones. Reflections on the theology of Indian christian Culture.* Bangalore 1986, XVI-226 p.

Satprakashananda, Swami, *Hinduism and Christianity.* St. Louis 1975, 196 p.

Schreiner, Peter, *Begegnung mit dem Hinduismus.* Freiburg-Basel-Wien 1984, 128 p.

Sharpe, Eric J., *Faith meets faith. Some christian attitudes to Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* London 1977, VII-87 p.

Staffner, Hans, S. J., *Jesus Christ and the Hindu Community. Is a Synthesis of Hinduisme and Christianity Posible?* Anand (India) 1988, XII-253 p.

Thomas, M. M., *The Acknowledge Christ of the Indian Renaissance.* London 1969, 340 p.

Torwester, Hans, *Vedanta, Kern des Hinduismus.* Freiburg 1985, 219 p.

Vandana, *Gurus, Ashrams and Christians.* London 1978, 129 p.

Winclemans, Charles, *Religion as experience. An Approach to Hindu-Christian Dialogue.* Calcutta 1976, 163 p.

Wolff, Otto, *Christus under den Hindus.* Gütersloh, 1965, 222 p.

Hinduismo: Studia Missionalia XII (1963), 1-246.

15

El diálogo con el budismo

Es la otra religión no cristiana expresamente mencionada en *Nostra aetate.* De ella nos dice:

> «En el *budismo,* según sus varias formas se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con un espíritu devoto y confiado, pueden adquirir, ya sea el estado de perfecta liberación, ya sea la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos, apoyados en un auxilio superior» (NA 2).

Es cierto que el budismo, como doctrina y como institución, contiene muchos puntos vulnerables, pero no por eso deja de ser un hecho que, sin ninguna autoridad central, sin una jerarquía determinada, sin concilios ni sínodos a través de dos milenios, sin lucha contra los poderes civiles, sin hogueras de inquisición, se ha mantenido y se mantiene aún, sólidamente, en diversas naciones del mundo oriental. Sin duda, su misma no-resistencia le ha traído extrañas amalgamas. Ha absorbido, por tolerancia, lo que hubiera debido rechazar por tales ingestiones diversas.

Tuvo su origen en la India hacia el siglo VI antes de nuestra era, en una época en que el hinduismo nacional se debatía en complicadas controversias internas. Una de ellas sería precisamente el sistema religioso-filosófico inaugurado por Gotama Sakyamuni, que deriva en el llamado *budismo.* Gotama Sakyamuni sería llamado en adelante *Buda.* No tratamos aquí de hacer una semblanza personal de este Gotama Sakyamuni, ni siquiera de su doctrina. Nos contentamos con algunos datos del budismo en general, en su historia y en la actualidad.

Se proponía, desde luego, reaccionar contra algunas doctrinas y prácticas confusas del hinduismo de su tiempo, aunque sin des-

pojarse, porque sería imposible entonces, de la propia identidad hindú. Nacía, pues, como una *secta* del hinduismo. Su primera doctrina podría resumirse en estos cuatro puntos:

– El nacimiento es dolor, la vejez es dolor, y lo son la enfermedad y la muerte; también es dolor la unión con aquel que no se ama, y la separación de aquel a quien se quiere; lo es asimismo el no poder conseguir la propia revisión de los deseos.

– La sed (de la existencia) conduce de renacimiento en renacimiento, acompañada de placer y de la avidez que encuentra el placer acá y allá: la sed de placer, la sed de existencia, la sed de permanencia. Tal es el origen del dolor.

– ¿Cómo suprimir ese dolor? Es necesario extinguir esta sed por el aniquilamiento completo del *deseo,* desterrando todo deseo, renunciando a él, liberándose de él, no dándole lugar alguno en nosotros mismos.

– El camino que conduce a la supresión de ese dolor es el camino de las ocho vías, a saber: puridad de fe, de voluntad, de lenguaje, de acción, de existencia, de aplicación, de memoria, de meditación, que podríamos glosar así: rectitud en la percepción, en el conocimiento, en la palabra, en los gestos, en el esfuerzo, en la atención y en el recogimiento.

Llama la atención que en toda esta exposición doctrinal no aparezca afirmación alguna metafísica ni religiosa. No hay lugar al concepto de Dios en este budismo primitivo; sería como una religión sin Dios. Sólo más adelante integraría el concepto de Dios, y aun degeneraría en cierto *politeísmo.* Su principio fundamental consistía en la *universalidad del dolor,* que existe, y que es necesario eliminar. Y como va estrechamente unido al *deseo,* también éste se deberá eliminar. Un deseo no particular, sino general, en sí mismo considerado. En ese caso, comenzaríamos ya a ser felices y bienaventurados. Se habría llegado así a lo que llamaba el *nirvana,* que difícilmente puede quedar incluido dentro de los términos de una definición.

El budismo no enseña ninguna clase de dogmas, ni aun siquiera con relación a un ser supremo. Tan sólo quiere presentar o proponer un *camino,* un *vehículo* (así se llamaría) para llegar a la *liberación* y a la *salvación.* De todo el sistema se deduce una consecuencia decisiva: es necesario destruir en sí mismo el *deseo,* que es la fuente del *dolor.* Y, una vez destruido, se llega al *nirvana,* que es *total liberación.*

Pero resulta difícil, muy difícil, definir qué es este nirvana [1].

Hay autores que han querido definirlo como una especie de *aniquilamiento;* eran, o son, autores *europeos,* que introducían sus propias nociones europeas bajo vocablos budistas. No lo aceptaría el mismo Buda. Entre otras de sus declaraciones, podríamos escoger la siguiente:

> «No es ni pasado, ni presente, ni futuro. No existe tampoco lugar alguno donde se encuentre. Pero existe, y todo el que sabe conducir su vida con una aplicación constante, realiza, o hace realidad, el *nirvana*».

El propio Buda fue el primero en poseer el *nirvana* sin morir. Llegó a suprimir toda especie de deseos y, por el mismo hecho, llegó a aquel estado de tranquilidad y de paz que se describe como propio del *nirvana.* Hay textos que lo identifican con un estado de *felicidad.* Por tanto, no se trata de un aniquilamiento.

Los monjes budistas ven en el nirvana la felicidad suprema, que merece toda clase de esfuerzos; y es tan real que, en su comparación, aun la existencia misma que conocemos, o adivinamos, o esperamos, se hace irreal.

¿Qué decir de su supervivencia después de la muerte? Es sabido que, en la concepción hinduista, la mayoría de los hombres quedan ligados a *transmigraciones* determinadas o, mejor, indeterminadas, hasta que hayan terminado las consecuencias debidas a sus propios actos anteriores. Lo que basta para tenerlos insatisfechos y para impedir que puedan llegar a la posesión del *nirvana* en esta vida. El *nirvana* tan sólo es posible para hombres perfectos, que saben con certeza que no volverán a reencarnarse más, y que han llegado ya al término de sus pruebas.

Los occidentales han interpretado de muy diversa manera la doctrina budista. Desde luego, no puede sostenerse la idea de *aniquilamiento,* y han pensado otros en un cierto *pesimismo,* que invadiría todo el budismo. Para ellos, la vida no merecería la pena de ser vivida. Lo real no valdría un deseo, las cosas no merecerían estima alguna. Tampoco hay textos budistas que avalen esta interpretación.

Otros acuden al sentido de *renunciamiento,* que es la vida que llevan sus monjes, tan numerosos en el budismo, con centenares de monasterios. Ciertamente, se trata de un renunciamiento, pero en ningún caso completo [2].

[1] G. Bardy, *Les religions non chrétiennes.* Paris 1949, 218.

[2] Charles, en *Dossiers,* 114-115.

1. Transformaciones sucesivas del budismo

Con el correr de los tiempos, fueron verificándose en el budismo transformaciones diversas, lo que daría al budismo primitivo una proliferación tripartita: a) el *Hinayana* o *Pequeño Vehículo;* b) el *Mahayana* o *Gran Vehículo;* c) el *Vehículo tántrico.*

El *Hinayana* o *Pequeño Vehículo* fue así llamado en un sentido peyorativo por sus adversarios, y presentó la ortodoxia primitiva del budismo tal como fue desarrollándose en los primeros siglos. Para él, el budismo no es una religión. El *buda* o el *iluminado* no condena a los dioses populares de los demás, pero se despreocupa de ellos. Era necesario mantener en su integridad todas las enseñanzas de Buda, centradas sobre todo en los monjes y no tanto en los laicos. Se conserva hoy con el nombre de *Theravadin,* ya no en la India, sino en otros países, como Ceilán (Sri Lanka), Birmania y Thailandia, más especialmente. Es de notar que esta corriente niega que se pueda llegar al *nirvana* fuera de la vida monacal.

El *Mahayana* o *Gran Vehículo* aparece en el siglo III antes de Cristo, debido a influencias hindús, y potencia una salvación no tanto individual como cósmica, universal. Sus características podrían resumirse así:

– Introducción del ideal altruista, en lugar del individualista. La caridad budista se extiende a todos los seres, pues en todos ellos se reconocen unos aspirantes al *nirvana,* en virtud de la ley general de la transmigración.

– Desaparición progresiva de la distinción entre monje y laico.

– Complicación en el método de la salvación o liberación. El acceso al *nirvana* no es tan rápido ni seguro como uno pudiera creer. Para aniquilar del todo esa sed de existencia, es necesario pasar antes por largas pruebas, lo que exige un tiempo incalculable.

– Atribución, a todos los aspirantes al *nirvana,* de la cualidad y de las prerrogativas del buda, sea laico o monje.

– Finalmente, una reintegración del budismo al campo de la religión, pues los budas, y los que se han obligado con voto particular, trabajan en la elaboración de la salvación cósmica, universal, de toda la humanidad [3].

Así, pues, el budismo *Mahayana* contribuyó a integrar, en el

[3] Mainage, *Le Bouddhisme,* 88.

budismo, el *elemento religioso* que en sus principios no tenía. Pero al mismo tiempo contribuyó a que no pulularan en él divinidades groseras [4].

Con ello se desarrolla toda una *mitología*, con sus numerosos budas divinizados, como *Amida*, el buda de la luz infinita, o el *Avalokitervara*, o el buda de la misericordia, que entre chinos y japoneses reviste una especie de divinidad *femenina* con los nombres de *Kwan-Yin* o de *Kwamnon*.

Finalmente, el *Vehículo tántrico*, originado también por influencias del hinduismo, a partir del siglo VI de nuestra era, en el norte de la India. Pero no entran en juego los elementos filosóficos del hinduismo, sino sus elementos más groseros, su mitología, su culto sensual, sus supersticiones y sus prácticas de magia. El *tantrismo* viene a ser así una deformación completa del budismo primitivo. Puede tener estas características:

– Una extensión inconmensurable del panteón extrabúdico. La vasta literatura de los *tantras* nos da a conocer, con sus variadas supersticiones, un misticismo mezclado de demonismo y magia, en el que la filosofía, el espiritualismo caritativo y la devoción se emplean y se disfrazan igualmente. Los budistas vienen a ser policéfalos; el erotismo, muy curioso por cierto, se combina con las teorías del éxtasis y de la cosmogonía, etc. Así L. de la Vallée Pousin. Los dioses tántricos no son más que una horda gesticulante y obscena de genios monstruosos, que parecen haber sido engendrados en el delirio de la fiebre, multimanos, policéfalos, con cantidad de ojos, armados de atributos bélicos, adornados con ornamentos macabros, presos del furor, del amor y de la cólera.

– Una identificación normal y absoluta del fiel con su dios. Según esos *tantras*, no existe más que un solo buda, pero resultado de una formidable evolución, en la que han colaborado todos los seres, hombres, animales, plantas, y aun divinidades mismas, pues todos los seres deben ir pasando por todas las formas antes de ser absorbidos en el buda universal.

– Sustitución de procedimientos mágicos por medios de liberación, en vez de los esfuerzos de una piedad personal.

[4] Bardy, *o. c.*, 224-227.

– Reducción del tiempo necesario para llegar a ser buda.

El empleo de unas recetas mágicas asegura, efectivamente, a los que los emplean, una rápida liberación, mucho mejor de lo que pudiera hacerlo una práctica ascética [5].

Además de estas tres sectas o formas principales del budismo, podrían citarse otra serie de sectas en diversas naciones de oriente, como la *Ch'an* en China, o la *Zen* en Japón, el *Amidismo* en China también y en Japón, o el *Rnyma-pa* en el Tibet, etc.

2. Difusión progresiva del budismo

Nacido en la India, en las riberas del Ganges, no tardaría mucho en extenderse por todo su país de origen. En su expansión *exterior* siguió tres rutas diferentes: dos continentales a través de Asia, y una marítima. La primera le llevó hasta el Turquestán actual y, por las cimas del Pamir, hasta las regiones occidentales de China. La segunda, continental, partió de las llanuras bajas del Ganges hasta Birmania. Por fin, la ruta marítima lo llevó hasta Ceilán, Indonesia, Indochina y China Meridional.

Y cosa extraña, con el tiempo habría de desaparecer casi totalmente de la India, su país de origen, a pesar de haber arraigado tanto, en un principio, en una buena parte del territorio. Luego, la invasión mahometana daría el golpe definitivo a un ya decadente budismo. Puede decirse que para el siglo XII no había ya casi budistas en la India. Se había extendido, en cambio, por los países vecinos: Ceilán, Birmania, Thailandia, Cambodia e Indonesia, aunque aquí quedaría suplantado pronto por el hinduismo y el islamismo. Generalmente, se trata en todas ellas del *Hinayana* o *Pequeño Vehículo.*

El *Mahayana* o *Gran Vehículo* fue extendiéndose por China, Corea, e Indochina, aunque el budismo en estos países suele estar mezclado con alguna de las religiones de tipo nacional. En Japón ha conservado una forma más pura y una vitalidad más acusada, aun aceptando no pocas prácticas del shintoísmo nacional, además de las sectas a que nos hemos referido antes. Hoy quizás sea el Tibet donde mayor importancia tiene y mejor se conserva, con su carácter *monástico,* tan típico del budismo primitivo.

[5] Bardy, *o. c.*, 227-228; Mkhas Grub Rje, *Fondamentals of the Buddhist Tantras.* S'Aravenhage 1968, 384 p.; M. Mookerjeet and Khanna, *La voie du Tantra.* Paris 1978, 208 p.

3. ¿Es posible su cristianización?

Queda excluido de esta posibilidad el *budismo tántrico.* La hipótesis se presenta en los otros dos budismos históricos: *Pequeño* y *Gran Vehículo,* y algunas sectas de ellos, nacidas en varios países del Extremo Oriente. Ciertamente, en la doctrina budista actual hay no pocos elementos que pudieran ser cristianizados, junto a otros que no se pueden en modo alguno admitir, desde luego, en una *sana inculturacion,* que puede dar lugar al *diálogo.* Al menos hasta ahora, y después de más de cuatro siglos de contacto con el cristianismo, no se ha dado paso alguno de integración, y a ello atendía la *Nostra aetate* en sus reflexiones sobre el budismo [6].

4. Hacia un diálogo cristiano-budista

Lo que acabamos de decir respecto del hinduismo, en orden a un diálogo bilateral, puede decirse también, con la misma razón, del *budismo.* Tampoco aquí se trata de un diálogo a escala internacional, sino tan sólo a escala *nacional* o *regional,* en aquellos países de predominancia budista, como Thailandia, Laos y Sri Lanka, o de minorías más o menos pequeñas, como Japón, Corea y Taiwán.

La jerarquía católica, y los misioneros, están ya en mayor o menor contacto con ellos, al menos en coloquios o encuentros *particulares,* sin que se haya llegado a una formalización de congresos propiamente tales. Hay, ciertamente, elementos positivos, como hemos visto anteriormente, que pueden dar base a tal diálogo, al menos para mejor conocerse y amarse según el espíritu cristiano.

a) En Thailandia

Comencemos por Thailandia, donde han tenido más importancia estos contactos bilaterales. Nos habla de ellos el salesiano P. Juan Ulliana. Es un país en el que un 96% es budista. Parece que los católicos han conservado siempre buenas relaciones con los budistas. En 1955 se le proponía a dicho padre una cátedra de religión católica en el Colegio de Altos Estudios para bonzos budistas. La aceptó y la mantuvo hasta 1964. Los estudiantes se mostraban satisfechos. En 1964, el Departamento nacional de las Religiones le invitaba nuevamente a dar algunos cursos de cristianismo a los funcionarios de aquel departamento, y a otros funcio-

[6] H. Dumoulin, *¿Existen puntos de encuentro entre la espiritualidad cristiana y la budista?*: Selecciones de Teología (1979) n. 71, 209-218.

narios del Estado, para ofrecerles datos de las distintas doctrinas religiosas asentadas en el país. Nuevamente, unas experiencias consoladoras. Además de esto, se había planteado ya el problema de un verdadero diálogo bilateral. Era un comienzo al menos [7].

A su vez, un monje budista, Buddahadasa Indapano, era invitado a dar unas cuantas conferencias en el Sinclair Thompson, institución protestante, a los cristianos. Era el año 1967. Dio tres en el seminario de teología protestante de Chengmai, ante un público compuesto de cristianos, budistas y mahometanos. En la primera habló de la comprensión recíproca entre las religiones, en la segunda desarrolló el tema de las tres personas en la Trinidad, y en la tercera, de la redención y de la consumación. En todas ellas se esforzaba en demostrar que budistas y cristianos pueden llegar a un compromiso doctrinal, aun en argumentos difíciles y aun abstrusos. Parece que no agradó tal postura a ciertos ambientes budistas, que comenzaron a tacharle como un *defensor* del cristianismo. Y eso no podía tolerarse en un país casi totalmente budista. Ciertamente, no había sido esa su intención, sino tan sólo buscar un acercamiento entre todos [8].

En este clima de mutua comprensión, se llegaba a la designación de una *delegación oficial budista* thailandesa al Secretariado Romano para los no cristianos, los días 5 al 7 de junio de 1972. Sería recibida también por el papa Pablo VI, que les dirigió unas palabras, dándoles a conocer su gran estima por los tesoros espirituales, morales y socio-culturales de su rica tradición. Ojalá, decía el papa, que pueda establecerse un diálogo cada vez más amistoso y una colaboración más estrecha entre las dos tradiciones, budista y católica. Tales contactos pueden llegar a ser, decía el papa, un *enriquecimiento* recíproco, y ayudar al progreso de la justicia y de la paz, en un mundo que requiere el esfuerzo conjugado del mayor número posible de hombres, si se quiere superar los graves problemas que lo afrontan.

La delegación venía preparándose ya desde el verano de 1969 por parte del Secretariado Romano y del Departamento de Asuntos Religiosos del reino thailandés. Tenía un carácter *oficial,* primer acontecimiento de este tipo entre la Iglesia católica y el budismo Theravada. Estaba compuesta por siete personalidades oficiales. La

[7] J. Ulliana, *Christianisme et Bouddhisme en Thailandie:* Bulletin (1969) n. 11, 110-114.

[8] P. Anatriello, *Un bonze de Thaïlandie dialogue avec les chrétiens:* Bulletin (1970) n. 15, 166-176.

delegación católica que la atendió, por cuatro: el cardenal Marella, Presidente del Secretariado; el P. Humbertclaude, Secretario; Monseñor Rossano, Subsecretario, y monseñor Pedro Carretto, Obispo de Surat-Thami, en Thailandia.

Antes de la despedida, ambas delegaciones expresaban sus deseos de proseguir estos encuentros en un próximo futuro, no sólo en Roma, sino también en otras partes [9].

Los contactos bilaterales iban adelante. Ya en 1968, la Conferencia Episcopal Thailandesa había creado un *Secretariado nacional* para los no cristianos, que se preocuparía de preparar cursos y conferencias para misioneros, religiosas y laicos, en orden a ir conociendo mejor la doctrina budista. Se tuvieron en varias ciudades a cargo de los PP. Marcello Zago y Pézet, y de otros, en francés, italiano y thai [10].

Por el momento se trataba de un *diálogo de cooperación* en una *acción social.* Una cooperación ecuménica. En mayo de 1974 se tenía un encuentro sobre diálogo en el budismo Hinayana, en el que el P. Juan Ulliana hablaba de este diálogo ecuménico-social [11].

Desde marzo de 1976 se habían comenzado contactos personales en Chiengmai entre un monje budista y el obispo católico local. Cada una exponía lo esencial de su propia doctrina, como: la idea del hombre en las distintas religiones, cómo podrá resolver cada religión los problemas de la sociedad, las diversas maneras de oración, la convivencia pacífica, etc.

Por su parte, el P. Ulliana organizaba seminarios para la juventud de todas las religiones y había fundado *centros interreligiosos* en varias ciudades del país, sobre todo en el sur. No pocos sacerdotes lo promovían también y cooperaban con los budistas en diversos proyectos locales. Y un pequeño número de católicos, sobre todo sacerdotes y religiosos, habían participado y apreciado la vida monástica budista. Todo era favorecer un clima de mutua comprensión.

A partir de 1980 se idearon varios proyectos en cada diócesis, que incluían: la formación de sacerdotes para el diálogo, y lo mismo de religiosos, maestros, líderes de Acción Católica, y estudiantes; participación en las fiestas budistas, encuentros con budis-

[9] P. Rossano, *Visite, au Secrétariat pour les Non-chrétiens, d'une délégation officiale Bouddhiste de Thailandie:* Bulletin (1972) n. 20. 2-7.

[10] P. Carretto, *Dialogue between Christians and Buddhistes in Thailand:* Bulletin (1974) n. 27, 209-213.

[11] Paul Phichit, *Dialogue Situation in Thailand:* Bulletin (1975) n. 30, 269-276.

tas cualificados, exposición del cristianismo al pueblo, desarrollo, programas de doctrina moral en escuelas, estudios especiales sobre budismo y cristianismo.

En febrero de 1980 se creaba una *comisión interreligiosa* para el desarrollo, en la que intervenían también algunos musulmanes y protestantes. Se trataba de promover el desarrollo entre los *individuos* y entre los *grupos.* En 1982 se habían organizado hasta una decena de encuentros. Se tenían como fines propios de tal organización: la cooperación y recíproco entendimiento entre los seguidores de las varias religiones, la promoción de los principios religiosos, la utilización del influjo de la religión para el desarrollo de la sociedad, a fin de ir consiguiendo un mayor progreso espiritual y material. Los encuentros eran de diversos niveles: entre monjes, entre sacerdotes y entre profesores universitarios. Aunque no faltaban tampoco las dificultades, pues cada uno quería seguir fiel a su propia religión y a sus propias costumbres tradicionales. Y no olvidemos que los católicos eran una minoría insignificante en el conjunto de la nación.

En un encuentro de 1980 aparecían ya estas dificultades: una cierta falta de iniciativa por parte de la Iglesia oficial con respecto al diálogo, y falta de interés en una buena parte del clero. Falta de claridad en lo referente a las prácticas y costumbres budistas. No había una delimitación entre lo que era verdaderamente religioso y lo que era meramente cultural. Finalmente, falta de formación en el laicado.

En todo caso, había consoladores progresos en algunos budistas y católicos. Al menos se había conseguido una mayor apertura para comprenderse unos a otros. Había, pues, una doble corriente en la apreciación del diálogo. No pocos juzgaban que se había ido demasiado allá en la admisión de costumbres budistas en la vida cotidiana del cristianismo, exagerando la práctica de la inculturación. La Iglesia oficial callaba y esperaba. Así discurrían los primeros años de la década de los 80 [12].

En 1985 daba a conocer sus personales impresiones el obispo thailandés de Chiang Mai, monseñor Ratna Bamrungtrakul, un converso del budismo al cristianismo, que sentía correr por sus venas el entrecruzamiento de ambas culturas, la budista y la cristiana, lo que le ayudaba a comprender mejor ambas religiones. En general ello le resultaba beneficioso. Por eso quería dar a conocer

[12] J. Ek Thabping, *Buddhist-Christian Dialogue in Thailand:* Bulletin (1983) n. 52, 66-71. Era obispo nativo.

sus propias y personales vivencias y experiencias en relación con el diálogo interreligioso fomentado por la Iglesia. Quería referirlo a su propio pueblo thailandés, aunque pudiera aplicarse también a otras regiones, con sus propias religiones y culturas. Y hacía alusión a seis experiencias personales:

– Que el budismo parte del hombre, mientras el cristianismo parte de Dios. Por eso el budista se fija más en sí mismo, mientras el cristiano sale de sí mismo en favor de los demás. El budismo es más *subjetivo*, y más *objetivo* el cristianismo. Ambas religiones tratan de encontrar el significado de su vida por dos caminos diferentes. Hay, pues, grandes diferencias entre budismo y cristianismo.

– Que los thailandeses se mostraban orgullosos de su *libertad.* El vocablo *thai* significa precisamente *libre.* Y abrazan el budismo porque se encuentran todos *libres* en él, ya que no les impone ni doctrinas que creer ni leyes que cumplir. En cambio, el cristianismo tiene sus doctrinas y leyes obligatorias a todos, que creen ellos lesionarían esa libertad. Y lo consideran como demasiado severo.

– Que se amparan en el hecho histórico de que el budismo llegó antes que el cristianismo, y por ello debe ser mejor que él. Y una vez que son budistas, no ven la necesidad de cambiar de religión. Además, semejante cambio sería una *deslealtad* a sus propias tradiciones y culturas, que les atraería un cierto ostracismo de su propia sociedad thai.

– Creía que el pueblo thai se guía más por el corazón que por la cabeza, por lo que en su vida se mueve más por sentimientos que por razonamientos. Por eso estima más la lealtad que la verdad, más la experiencia que los principios.

– Que el thai se preocupa más de su vida presente que de la futura, o de la vida eterna, como dicen los católicos. Por lo mismo, un diálogo sobre una vida futura no le suscita gran interés. Por eso le llegan más al corazón las cosas visibles que las que no se ven.

– Para los thais, el cristianismo sigue siendo una religión *extranjera,* y eso a pesar de que, de los diez obispos de la Iglesia thailandesa, nueve son nativos, como lo son una mitad de los sacerdotes, la mayoría de las religiosas y la casi totalidad de los católicos. Pero, a los ojos del thai, el cristianismo sigue siendo *extranjero* [13].

[13] Ratna Bamrungtrakul, *Dialogue at the level of experience in Thailand:* Bulletin (1986) n. 61, 32-35.

b) En Laos

Por lo que se refiere a Laos, puede decirse que, antes de 1969, había una práctica y total ignorancia entre cristianos y budistas. Incluso algunas fricciones locales, muy pronto conocidas en todo el país. Quizás de muy poco fuste, pero que quedaban agigantadas por la sensibilidad de los paisanos. Existía una separación estricta entre cristianos y budistas, al menos a escala religiosa, no tanto a escala social. Había que deshacer aquel hielo. En 1962 comenzaban en Luang Prabang unos cursos sobre budismo en la escuela católica, expuestos por el P. Bonometti. Y comenzó una cierta asistencia a las ceremonias budistas, con ocasión de funerales y de otras actividades. Luego, el Vaticano II ofrecía nuevas motivaciones para ir avanzando en esa línea. En 1968, el propio patriarca budista asistía a la consagración episcopal de monseñor Staccioli.

En 1970, monseñor Loddsregt pedía, al General de los Oblatos de María Inmaculada, la cesión, como colaborador, de un especialista en la materia, el P. Marcello Zago, por cierto alumno mío en la facultad de misionología de la Universidad Gregoriana. Lo hacía en nombre de la Conferencia Episcopal Laosiana, y con el apoyo del Presidente del Secretariado Romano para los no cristianos, el cardenal Marella. Evidentemente, se pensaba en un mayor acercamiento y en un posible diálogo con los budistas.

En 1971 se creaba una oficina en la misma Conferencia Episcopal, para los asuntos del budismo. Esta oficina preparó una primera reunión de misioneros en Houa Hin, en 1972, con asistencia de 80 misioneros jóvenes de Cambodia, Laos y Thailandia. Duró dos semanas. Ese mismo año, otra reunión en Laos; y una tercera en Cambodia en 1973, con admisión también de laicos. En Vientianne se tenía otra en 1973 para profesores cristianos de escuelas de las misiones y de escuelas públicas. Una más en Laos en 1974, para estudiar el concepto de Dios en las diferentes etnias de Laos. Finalmente en Colombo de Sri Lanka, en 1974, una reunión *panasiática* de misioneros oblatos, para estudiar el problema del lenguaje religioso en medio budista. Animadores de todas esas reuniones, los PP. Pezet y Zago. Los resultados de algunas de esas reuniones eran publicados para mejor acceso de todos: *Budismo y presencia cristiana,* en 1972; *Sesión sobre el budismo,* en 1973, y *Lo divino en las diversas etnias de Laos,* en 1974. En 1975 tenía que marchar de Laos el P. Zago, llamado para otras funciones directoras dentro de su congregación. Pero se había hecho ya una gran labor en ese quinquenio que va de 1971 a 1975.

En 1973 se había fundado una *comisión* para el budismo, forma-

da por un cierto número de misioneros. Ellos serían los encargados de promover el diálogo interreligioso en sus propias regiones o Iglesias locales. Con mayores dificultades, naturalmente, cuando ocupaban el poder los comunistas en 1975 [14].

Dentro de este contexto, no podemos silenciar la visita que hizo al Vaticano, del 7 al 18 de junio de 1973, el patriarca budista de Laos, con su correspondiente comitiva, y fue huésped de honor del Secretariado Romano para los no cristianos. Les acompañaban durante esos días los componentes de la correspondiente delegación católica tanto por Roma como por diversas ciudades italianas. La idea del viaje había partido del mismo patriarca budista y de su secretario, de la que en diversas ocasiones habían hablado con varios misioneros de Luang Prabang.

El 8 de junio eran recibidos por el papa, que les dirigía un discurso, manifestándoles su gozo, pues venía a ser una señal de relaciones recíprocas y una prenda para el futuro. Insistía, sobre todo, en la caridad y en la benevolencia como fuente del diálogo, y de la comprensión entre las diversas religiones. Eran los deseos de Pablo VI. El patriarca budista se había dirigido al papa en lengua lao, traducida al francés, lengua ésta que había utilizado el papa [15].

Lástima que estos alentadores principios quedaran en parte truncados por la ocupación comunista.

c) *En Sri Lanka*

Sri Lanka, la antigua Ceilán, es otro de los países con mayoría budista: 65% del total, mientras los *hindús* son un 20%, los *cristianos* un 9% y los *musulmanes* un 6%.

Durante el período de 1955 a 1964, las relaciones entre estas diversas religiones de la isla eran más bien *tensas,* más particularmente entre budistas y cristianos, especialmente los católicos. Quizás como una reacción al dominio político de Inglaterra sobre la isla. Con la independencia en 1948, el gobierno pasaba a manos de los nativos, cuyos líderes eran preponderantemente *budistas,* en contraposición a los cristianos, que habían sido los amos en cuatro siglos y medio de ocupación extranjera.

De 1960 a 1964 se multiplicaban las acusaciones contra los

[14] M. Zago, *Dialogue avec les Bouddhistes en Laos:* Bulletin (1975) n. 30, 277-291.

[15] M. Zago, *Voyage du Patriarche Buddhiste Lao à Rome et en Italie:* Bulletin (1973) n. 23-24, 92-104.

católicos, cuerpo extraño a la nación, sobre todo por su fidelidad a las autoridades del tiempo de ocupación.

De 1965 en adelante se notó ya una mejoría en esas relaciones cristiano-budistas, sobre todo porque se buscaba una cohesión mayor entre todas las religiones para fortalecer más y más la unidad interna de la nación. De parte católica ayudaba el nuevo espíritu infundido por el Vaticano II. El nuevo movimiento se fomentaba sobre todo entre los *intelectuales*, que se dedicaban a promover un diálogo cristiano-budista. Y no nos referimos tanto a los católicos como a los protestantes.

El principal acontecimiento en esta línea fue el establecimiento del *Congreso Interreligioso*, una asamblea con representación de todas las religiones del país. Este *congreso* tiene, como sección, una del diálogo, compuesta por una quincena de miembros de las distintas religiones, que se reúnen mensualmente para el estudio de cada religión. Entran, por tanto, también los católicos. Tiene el apoyo del gobierno, que lo ayuda con determinadas subvenciones [16].

Más que de diálogo *bilateral* católico-budista, se trata de un diálogo *ecuménico*, en el que intervienen todas las religiones de la isla [17].

En otros países ya no tiene tanta importancia este diálogo, por el número menor de budistas. Podrían recordarse Japón, Corea, Cambodia, Birmania y Taiwán [18].

Bibliografía

Appleton, George, *Christian Presence amid Buddhism.* London 1966, 156 p.

Bruns, J. Edgar, *The Christian Buddhism of St. John. New Insights into the Fourth Gospel.* New York 1971, XIV-80 p.

[16] T. Balasuriya *Dialogue chrétien-bouddhiste à Ceilan:* Bulletin (1969) n. 11, 128-133.

[17] O. Gomis, *Dialogue with buddhists in Sri Lanka:* Bulletin (1974) n. 27, 204-208.

[18] Pueden verse a este propósito algunos artículos del Bulletin: Juan Bosco M. Shirieda, *Dialogue Situation in Japan and Korea:* Bulletin (1975) n. 30, 292-296; Marcello Zago, *Dialogue situation in Thervada Buddhists Countries of South East Asia: Ibíd.* (1984) n. 57, 270-276; J. B. M. Shirieda, *Dialogue Situation in Countries Influenced by Mahayana Buddhism: Ibíd.* (1984) n. 57, 277-288.

Chenu, Bruno, *Théologies chrétiennes des Tiers mondes.* Paris 1987, 213 p.

Cobb, John B., *Bouddhisme-Christianisme: au delà du dialogue.* Genève 1988, 178 p.

Coomaraswami Andanda K., *Bouddah and the Gospel of Buddhismus* (en castellano: *Buda y el Evangelio del Budismo.* Buenos Aires 1968, 235 p.).

Cornelis, E., *Valores religiosos de las religiones no cristianas. Aproximación al Budismo.* Barcelona 1970, 268 p.

Dalla Libera, Vittore, *Cristianesimo e Buddhismo.* Roma 1971, 127 p.

Dumoulin, H., *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung.* Freiburg 1978, 173 p.

Dumoulin, H., *Christianity meets Buddhismus.* Salle, Ilin. VIII-206 p.

Dunne, Carrin, *Buddha and Jesus. Conversations.* Tempelgate 1975, 112 p.

Ferrando, Anthony, *Buddhism and Christianity. Their inner affinity.* Colombo 1981, 100 p.

Fox, Douglas, *Buddhism, Christianity and the future of man.* Philadelphia 1973, 190 p.

Gira, D., *Comprendre le bouddhisme.* Paris 1989, 105 p.

Graham, Alfred, *Conversations: Christians and Buddhists.* Harrant, New York 1970, XVI-206 p.

Hayashikawa, Augustinus, *Dialogo della Chiesa missionaria col Buddhismo Mayahana,* XVI-206 p.

Johnston, William, *The still point. Reflections on Zen and christian Mysticism.* New York, 193 p.

Katsumi, Takizawa, *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum.* Frankfurt-Bern 1980, VIII-194 p.

Küng, Hans-Van Ess, Josef, *Christentum und Weltreligionen. Einführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus.* München 1984, 631 p.

López Gay, Jesús, *La mística del Budismo. Los monjes no cristianos del Oriente.* Madrid 1974, 281 p.

May, John, D'Arcy, *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication.* Bern 1984, 348 p.

Mildebberger, Michael, *Heil aus Asia? Hinduistische und buddhistische Bewegungen in Western.* Stuttgart 1974, 102 p.

Monier, William, *Buddhism in its conexion with Brahmanism and Hinduism, and its contrasts with Christianity.* New York 1889, 596 p.

Ott, Elizabeth-Merton, Thomas, *Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus.* Würzburg 1977, 208 p.

Pye, M. Morgan, R. (ed.), *Buddhism and Christianity.* Den Haag 1973, 203 p.

Ragüin, Yves, *Bouddhisme-Christianisme.* Paris 1973, 136 p.

Siegmund, George, *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialog.* Frankfurt 1968, 313 p.

Silva, L. A., de, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity.* London 1979, 185 p.

Spae, J. J., *Buddhist-christian empathy.* Tokyo 1980.

Suzuki Daisetsy, Teitaro, *Mysticism christian and Buddhist.* London 1970, 92 p.

Thomas, P., *Le Bouddhisme et ses rapports avec le Christianisme.* Paris 1898, 79 p.

Wandenfels, Hans, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum.* Freiburg 1976, 222 p.

Waldenfels, Hans, *Absolute Nothingness. Foundation for a Buddhist-Christian Dialogue.* Ramsey, New York 1980, IX-214 p.

Waldenfels, Hans, *Faszination des Buddhismus. Zum Christlich-buddhistischen Dialog.* Grünnewald, Mainz 1982, 194 p.

Wijayaratna, M., *Le Bouddah et ses disciples.* Paris 1990, 262 p.

Yu Chai, Shin, *Early Buddhism and Christianity. A comparative Study of the Founder's Authority, the Community and the Discepline.* Delhi 1981, 241 p.

Zago, Marcello, *Buddhismo e Cristianesimo in Dialogo. Situazione, Rapporti, Convergenze.* Roma 1985, 429 p.

Cristiani e Buddhisti, Orientamenti per il dialogo tra Cristiani e Buddhisti. Bologna 1971, vols. I-II, 143 y 141 p.

16

El diálogo con las religiones tradicionales africanas

No habla de ellas concretamente la *Nostra aetate*, contentándose con dejarlas englobadas en una reflexión general:

> «Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados» (NA 2).

No dice más. Y como hemos visto ya ese diálogo en las grandes religiones *asiáticas*, que cita expresamente la declaración, hemos de circunscribirnos ahora a las religiones de otro gran continente, el *africano*, en sus religiones *animistas*, que hoy llevan el nombre de *tradicionales*. Otros han preferido denominarlas *primitivas*, en cuanto que son seguidas por hombres de nivel cultural primitivo.

1. El bantuismo

No entramos aquí en el análisis y en la controversia del término y del significado de *hombre primitivo*, que dejamos para los eruditos en antropología y etnología. Por lo que se refiere a esos *primitivos* de Africa, quedan agrupados muchos de ellos en el llamado *bantuismo*, una raza, un pueblo extendido a lo largo y ancho de *Africa negra* central y meridional. Aunque con caracteres accidentales distintos según la región en que radiquen, el *substratum general* es uno mismo, tanto en el orden étnico, como en el cultural, como en el religioso. Sobre él hemos hablado ampliamente en nuestra obra *Adaptacion misionera* [1].

[1] Angel Santos, *Adaptación misionera.* Bilbao 1958: *La adaptación filosófica en el bantuismo,* 230-243; *Adaptación religiosa en el bantuismo,* 318-330.

a) Rasgos comunes

En todos ellos predomina una concepción muy particular de la vida [2]. Su idea maestra es el *poder, la fuerza vital,* cuya fuente es Dios mismo [3]. En esa fuerza, no *estática,* sino *dinámica,* estriba toda la filosofía bantú. El concepto *fuerza* está ligado al concepto mismo de *ser* hasta el pensamiento más abstracto de la noción del *ser.* Para ellos es un concepto doble que asocia al *ser* con la *fuerza.* El *ser* es el que tiene esa *fuerza.* Fuerza que abarca a todos los seres: Dios, hombres, tanto vivos como ya fallecidos, animales, plantas y minerales. Toda la creación. Cada ser tiene su propia *fuerza. Muntu* significa la *fuerza vital,* dotada de inteligencia y razón. *Bintu* son (las cosas) fuerzas no dotadas de razón, no vivas. Y en la cima de todas esas fuerzas reina Dios, espíritu creador, que tiene fuerza por sí mismo y poder por sí mismo también. Después de él vienen los fundadores de los diversos clanes, a los que Dios comunica su *fuerza vital* y el poder de transmitirla en las siguientes generaciones.

Tres son las leyes que rigen este mundo de las fuerzas jerarquizadas:

– El hombre (vivo o difunto), que puede reforzar o disminuir a otro hombre en su ser.

– La fuerza vital humana, que puede influir directamente en el ser mismo de los seres-fuerza inferiores.

– Un espíritu, *mane* o *vivo,* que puede actuar directamente, comunicando su influencia a una fuerza inferior.

Tal es, en resumen, el cuadro de la *ontología* bantú diseñado por Tempels. No entramos en otros análisis del resto del campo filosófico, como la *criteriología,* la *psicología* o la *ética.* Baste lo dicho para convencernos de que también los bantús tienen su propia filosofía.

Podría objetarse que toda esta elucubración se debe a un estudioso *europeo,* que nunca podrá llegar a penetrar hasta el fondo de los secretos del alma primitiva. Podemos acudir a otro estudioso *nativo,* que hizo concienzudamente otro estudio similar, el sacerdote Vicente Mulago, zaireño, que presentó y defendió su tesis

[2] Placid Tempels, OFM, *La Philosophie Bantoue.* Paris 1945.

[3] M. Gutiérrez Portero. *El hambre de vivir en el pensamiento africano* (Tesis doctoral en la universidad de Comillas), publicada luego en Mis. Extr. (1973) n. 14, 42-70, n. 15, 33-64, n. 19, 35-72 y n. 20, 191-224.

doctoral en el Ateneo entonces de Propaganda Fide sobre *La unión vital bantú en los bashi, los bamyaarwanda y los burundi, ante la unión vital de la Iglesia* (1954) [4].

En una primera parte de aquella tesis, trataba de la *fenomenología* de la unión vital de los bantús, dando un resumen de su vida familiar, político-social y religiosa. La parte segunda trataba del *concepto de la unión vital*, esforzándose por descubrir la idea capaz de explicar toda la multitud de ritos curiosos para los observadores europeos, y cuyo punto central consiste en la *participación* de una misma vida, vida que desciende de Dios y se comunica a los fundadores de los clanes y se perpetúa en los miembros de la familia, del clan y de la tribu. La parte tercera hacía una exposición, fundada en los padres de la Iglesia y en los autores modernos, de la *unidad eclesial.*

b) ¿Habrá posibilidad de integración en el cristianismo?

Tanto Tempels primero, como Mulago después, ven una serie de elementos positivos, de valores morales, que podrían ser integrados en el cristianismo, con esa *unidad eclesial* de que habla Mulago en su tesis doctoral. Decía a este propósito el P. Tempels:

> «Nuestro cristianismo y nuestro apostolado han de consistir sencillamente en tomar el mayor interés posible por sus deseos últimos y por sus aspiraciones más profundas, y podrá verificarse que sus más profundas aspiraciones concuerdan con la voluntad mínima de Dios sobre ellos. Nos dirán que su aspiración última es el crecimiento y el desarrollo de su ser, y que esa aspiración queda totalmente satisfecha por lo que es el alma del cristianismo: la *gracia, refuerzo* divino de nuestra vida humana» [5].

En el contacto con ellos, hay que ganarse ante todo su *confianza*, y ésta surgirá desde el momento en que el bantú sienta que el misionero se preocupa de cuanto tiene valor en su vida. Es necesario explotar al máximo las ideas básicas de su filosofía: la *vida* y la *fuerza vital*, vida y fuerza que expresan su anhelo supremo, refiriéndose a la vida, a la fuerza y al crecimiento de *todo el ser humano.*

Habrá que decirle que también los cristianos buscan ese *refuer-*

[4] V. Mulago, *Un visage africain du Christianisme. L'Union vitale bantoue face à l'Unité vitale ecclésiale.* Paris 1965, 263 p.

[5] Tempels, *Catéchèse bantoue:* Bulletin des Missions (1948) 265-266.

zo de vida, vida corporal, vida material y vida del espíritu. Lo que se conseguirá plenamente con la participación en la vida divina.

Su contenido es la respuesta divina a cuanto sus antepasados han estado buscando durante siglos. El cristianismo es la realización, la plena satisfacción, por Dios, de las aspiraciones todas, que él mismo depositó en el corazón humano. No va a decirles nada nuevo, unas maneras europeas, unas sutilezas y elucubraciones extrañas, sino únicamente la salvación y el refuerzo de su propia vida por Dios. Si los bantús sienten en sí mismos este deseo insaciable de *vigorización* de vida, es porque Dios mismo los ha preparado, a ellos y a sus antepasados difuntos, desde hace tiempo, a recibir, con todo su corazón y alma, la *fuerza vital* y el vigor del cristianismo, que va a predicarles el misionero. Es el mismo Dios, en que creen ellos, como decían, definiéndolo tres bantús consultados: «Dios es aquel que tiene la fuerza por sí mismo». «Aquel que posee su propia vida» o «¿No es aquel que es solo y perfectamente?» [6].

2. Las otras religiones primitivas

Podría objetarse que el bantuismo tiene su propia y elevada filosofía que le proporciona elementos para explicar su vida, pero otra serie de religiones, que llamamos *primitivas,* no tienen tal filosofía en la que apoyar su modo de vivir. Así, las religiones *fetichistas,* o las que se basan en la *hechicería,* o algunas en la *idolatría.* ¿Serán también éstas objeto de integración inculturacionista? Cierto que no deben quedar *excluidas* de este diálogo religioso, aunque sea por distintos caminos. No entramos en la explicación de estas religiones primitivas *fetichistas,* con su culto particular a los llamados *fetiches* [7].

Hemos de adelantar, con todo, que el *fetiche* no es un simple *amuleto,* ni menos un *ídolo.* Los *fetiches* son aprovechados, pero en ninguna parte *adorados* como si fueran verdaderos dioses. Su poder está al servicio del hombre que, por medio de ritos apropiados, quiere hacerse incluso como su amo. Tampoco pueden considerarse como los elementos primeros de su culto. Se derivan de la creencia en los espíritus, y no son sino medios para organizar la defensa del hombre contra poderes invisibles.

En cuanto a la *hechicería*, mejor, a los *hechiceros*, suele encon-

[6] Tempels, *Catéchèse bantoue, l. c.*.

[7] De Brosses, *Du culte des dieux fétiches,* 1760.

trárseles en todas las sociedades primitivas, aunque también se han producido lamentables confusiones a su respecto [8]. Pueden distinguirse varias clases de hechiceros: los *medecine man*, los *curanderos* y los *adivinos*, que a veces son considerados como verdaderos bienhechores para la sociedad primitiva. El *auténtico hechicero* siempre resulta dañino, antisocial, odiado y perseguido, y puede considerársele como un criminal. Es el que produce la mala suerte, el que mata a distancia, el que causa la ceguera, la esterilidad, la cojera, etc. No deben confundirse, pues, las distintas clases de hechiceros [9].

Luego la *idolatría*, otra plaga religiosa que suele achacarse a las sociedades primitivas. Suele definirse por los moralistas como la religión que rinde culto divino a una *criatura meramente humana.* Definicion excelente, sin duda, pero difícil de precisar dentro de sus propios límites. Lo difícil está en saber cuándo, cómo, dónde, y hasta qué punto, tal o cual realidad descrita por la etnología o la psicología religiosa corresponde a nuestra definición de *idolatría* [10].

Si en casos concretos el primitivo ve o siente encarnado a su dios en un objeto determinado, y le rinde adoración, no ejecuta *subjetivamente* un acto de idolatría, porque no adora precisamente al *objeto* mismo, sino al Dios que cree en él representado. Algo parecido a lo que los mismos cristianos hacen con la veneración a los santos. No veneran a la mera *imagen,* sino a lo que esa imagen representa, la personalidad de este o aquel santo de su devoción. Hay que tenerlo en cuenta, antes de pasar a definir un acto determinado como acto de idolatría. El mensaje cristiano debe darles a conocer cómo se adora al verdadero y único Dios.

En todo caso, podemos decir que el *negro,* el *pueblo negro,* es *profundamente religioso,* como podría atestiguarse en cantidad de ejemplos y de testimonios históricos; va buscando su unión con Dios. Sólo que algunos sienten a ese Dios como *demasiado alejado* del hombre, pues ha dejado su preocupación por los humanos en manos de espíritus, que denominan *manes.* Pueden ser los *manes* de los antepasados, o grandes espíritus que habitan en determinadas montañas, fuentes o árboles del bosque. Pero al creer en la supervivencia de los *manes* de sus antepasados, admiten ya la inmortalidad humana, aunque no tengan de esa inmortalidad el

[8] Véase *La Sorcellerie en pays de mission.* Memoria de la XV Semana de Misionología de Lovaina, 1936.

[9] Pierre Charles, *Dossiers,* 105-107.

[10] Pierre Charles, *L'Erreur des Idolâtres,* en *Etudes Missiologiques,* 85ss.

concepto que tienen los cristianos. No es que crean que la intervención de esos espíritus o *manes* sea *sobrenatural.* La idea de lo sobrenatural o preternatural no ha germinado nunca en sus mentes. Todos quedan bajo un mismo plano *natural.* Y suelen tener un recto *sentido moral* y un buen conocimiento del bien y del mal, aunque lo basen en argumentos diferentes.

El negro, pues, es religioso por naturaleza y por inclinación [11]. Su idea religiosa se mezcla en todo el desarrollo de su vida, de modo que todas sus instituciones de orden familiar, social o político, vienen a reposar en una base religiosa. Lo que pudo definir monseñor Le Roy en su obra *La Religion des Primitifs:*

> «El conjunto de creencias, obligaciones y prácticas, por las cuales el hombre reconoce el mundo sobrenatural, cumple sus obligaciones para con él, y le pide ayuda» [12].

Todo demuestra que el negro es profundamente religioso y ofrece un terreno propio para inculcar y desarrollar en él el espíritu de fe en que ya vive, dentro de su paganismo. Lo demás debe ser obra del misionero. Sólo así puede pensarse en una auténtica y firme *cristiandad africana.* Pueden conservarse multitud de elementos *típicamente locales,* pues su alma tiene, después de todo, un fondo hondamente religioso. Hay mucha religión en sus cultos, en sus invocaciones, en sus ofrendas, en sus oraciones, en sus sacrificios.

Otra buena cualidad suya puede ser el *ceremonialismo.* Estas religiones primitivas conservan todo su frescor primero y todo su dinamismo. Su *ceremonialismo* se alimenta en su sentimiento religioso hasta el fondo del alma. Un ceremonial que tiene algo de religioso. El alma africana podría incluso *enriquecer* la liturgia cristiana, traduciendo a su manera los sentimientos eternos de la humanidad con relación a Dios, y a Dios hecho hombre. Tales son las cualidades y riquezas que el alma africana puede aportar para la edificación de una cristiandad netamente africana.

3. La Santa Sede y las religiones tradicionales africanas

Después del Vaticano II se difundió un clima general sobre la apreciación de las religiones no cristianas en general, y sobre las

[11] Van den Eynde, *Le caractère religieux du Noir,* en la XIII Semana de Misionología de Lovaina, 1935.

[12] Mons. Le Roy, *La Religion des Primitifs.* Paris 1925, 518 p.

tradiciones africanas en particular, por parte de Pablo VI y de los demás organismos de la Santa Sede implicados en ese asunto concreto. Se había modificado notablemente el modo de pensar sobre el valor positivo de muchas de esas religiones, al menos en algunos de sus puntos. En todo caso, el Concilio admitía la posibilidad de salvación individual en los que de buena fe vivían en esas religiones con una ignorancia invencible del mensaje de Jesucristo. Tenían, pues, elementos válidos para poder proporcionar esa salvación (LG 16; NA 2). Y ya sabemos que Pablo VI quería desarrollar su pontificado en un clima de *diálogo* con todos. Nos limitaremos aquí a solas las religiones africanas.

Prescindimos del postulado que en 1870 se presentó ya al Concilio Vaticano I, *Propositum pro Nigris Africae Centralis*, pidiendo que se incluyera en el orden del día la cuestión africana en el cuadro de discusión sobre las misiones [13].

En 1937, una *carta apostólica* de Pío XI al prefecto de la Propaganda Fide insistía también en considerar los valores de la cultura africana [14]. En abril de 1959, Juan XXIII decía a los participantes del II Congreso de escritores y artistas negros, organizado por la Sociedad de la Cultura, recordando los objetivos del congreso:

> «Estudiar la unidad y los responsables de una cultura negroafricana y la actitud de la Iglesia que aprecia, respeta, anima tal trabajo de investigación y de reflexión, que tiene como objeto redimir las riquezas originales de una cultura propia, y encontrar los puntos de apoyo en la historia, y manifestar sus armonías profundas a través de expresiones variadas, y de hacer beneficiarse, en fin, por nuevas obras, a los países respectivos a que pertenecéis» [15].

Vengamos a Pablo VI, el papa que más abundantemente ha hablado de estos temas africanos, de los valores religiosos y morales, de la cultura africana. Sobresalió su mensaje *Africae terrarum*, del 29 de octubre de 1967 [16]. Quedaba con este documento como «canonizada» la promoción definitiva, en el plano global, de la civilización africana en el rango de las demás civilizaciones [17].

[13] Pietro Chiochetta, *III Postulatum pro Nigris Africae Centralis al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti historici e ideologici:* Euntes Docete (1960) 408-447.

[14] AAS (1937) 314-315.

[15] AAS (1959) 259-260.

[16] AAS (1967) 1073-1097; Fides, 4-11-1976; Documentation Catholique (1967) 1921-1956, etc.

[17] N. Contran, *Messaggio all'Africa.* Bologna 1967.

Lo mismo su viaje y sus declaraciones en Kampala. Uno y otro evento constituyen para el mundo negro-africano un *acontecimiento capital* en el descubrimiento y afirmación de su *identidad cultural.*

El *Africae terrarum* no habla, en verdad, de la «religión africana», sino de «valores tradicionales africanos, de experiencias espirituales, de visión espiritual, de idea de Dios, de valor religioso, de vínculos con los antepasados, de función típicamente sacerdotal reservada al padre de familia»... Frases, todas ellas, que saben mucho a *religión tradicional.*

Va desarrollando estos puntos: Herencia antigua y su situación actual; Valores tradicionales africanos; Recomendaciones y esperanzas; Desarrollo y ayudas, y recomendaciones a los obispos, a los sacerdotes, a los religiosos, a los gobiernos, a los intelectuales, a las familias, a las mujeres, a los jóvenes, a todos. Una preciosidad de documento.

En el desarrollo ideológico van apareciendo estos temas: rehabilitación de Africa y de su cultura, un esbozo de las *ideas-fuerza* de las religiones africanas, la idea de un Dios único, una antropología africana, la dimensión comunitaria, el reconocimiento de los valores religiosos de Africa.

El documento abre ya el camino para inmejorables perspectivas en un diálogo entre el cristianismo y esas religiones africanas, porque clasificaba esos valores tradicionales entre los *signos providenciales* de la transmisión del mensaje. Ahora pertenecía a los mismos africanos

> «adentrarse en el fondo de su cultura para hacer ver en ella el mismo evangelio de Cristo. La síntesis de ello nacerá progresivamente, podrá penetrar más aún en su vida y responder a sus propias aspiraciones» [18].

En su viaje a Kampala en 1969 abundaba el papa en la misma línea del *Africae terrarum*, recordando, una vez más, que los africanos tienen sus valores propios, de los que deben estar orgullosos, y que la Iglesia no sólo los respeta, sino que los anima, para que el cristianismo de Africa tenga un *rostro propio africano* [19]. Ello compromete a los obispos africanos. Después de recordarles que deberían mantenerse fieles a lo que es fundamental, esto es, la fe y el mensaje cristiano, que no es propiedad exclusiva de cultura o

[18] Adrien Ntabona, *Le Message à l'Afrique: un commentaire:* Théologie et Pastoral au Rwanda et au Burundi (1968) n. 2, 12-13.

[19] Document. Cathol. (1969) 763-774.

civilización alguna particular, les decía, en sustancia, que Africa no está desprotegida, que tiene sus valores característicos, que el encuentro con el cristianismo no los destruye, antes los fecunda, haciéndolos capaces de una riqueza propia verdaderamente africana.

> «La expresión, esto es, el lenguaje, el modo de manifestar la única fe, puede ser múltiple, y por consiguiente original, en conformidad con el lenguaje, el estilo, el temperamento, el genio y la cultura del que profesa esa única fe. Bajo este aspecto, un pluralismo no sólo es legítimo, sino deseable».

Así el papa.

Podríamos recordar otras intervenciones del mismo Pablo VI, como el mensaje dirigido al cardenal Zoungrana con ocasión de la conmemoración del 75 aniversario de la evangelización del Alto Volta [20]; o una alocución suya, el 1 de junio de 1975, a un grupo de 700 peregrinos del Africa Occidental, *francófona*, llegados a Roma con ocasión del Año Santo [21]; o el 25 de abril de 1977, hablando a los obispos de Rwanda [22]; o a los obispos de Africa y Madagascar que tomaban parte en el Sínodo de los Obispos, y a los que recibió en audiencia, para recordar el décimo aniversario de la *Africae terrarum* [23].

Lo mismo Juan Pablo II en sus repetidos viajes a países africanos, en los que no se cansa de repetir estas mismas ideas a misioneros y obispos, y a los responsables de esas religiones tradicionales, con los que prepara siempre su propio encuentro.

Por su parte, el Secretariado Romano para los no cristianos, creado para hacer realidad esos principios de diálogo, comenzó a intervenir con sus propias orientaciones y documentos. En 1968 publicaba y mandaba a los Ordinarios una guía del diálogo en Africa: *A la rencontre des Religions Africaines;* en 1974, dos reuniones-coloquio en Abidján y en Kampala, de las que hablaremos, sobre las religiones tradicionales; en 1975, un nuevo coloquio en Yaoundé sobre la importancia de la «permanencia de los valores religiosos del patrimonio cultural africano en la vida cristiana»; y en 1977 enviaba al sacerdote Monsegwo Psinga como su represen-

[20] AAS (1975) 93.

[21] Document. Cathol. (1980) 659.

[22] AAS (1977) 477-478.

[23] Document. Cathol (1977) 951; Medard Kayitakibga, *Le Saint Siège et les Religions Africaines:* Bulletin (1978) n. 38, 94-113.

tante al coloquio de Nairobi sobre la religión de los nómadas del norte de Kenya [24].

4. Preparándose para el diálogo

No podía quedar duda de que había que prepararse para entrar en diálogo con las religiones tradicionales africanas. El II Congreso de africanistas proponía que un grupo de trabajo preparara, a escala interdisciplinar e internacional, un coloquio sobre las religiones africanas, que podría celebrarse a comienzos de 1969 con el patronazgo de la Sociedad Africana de Cultura y de la UNESCO, y con la ayuda de los gobiernos interesados en ello. Se proponía como tema general: *La religión tradicional ¿podrá ser fuente de civilización?*

El P. Henri Gravrand se apresuraba a proponer un plan sobre estos puntos centrales: 1) la religión tradicional, fuente de *humanismo;* 2) fuente de *desarrollo político;* 3) fuente de desarrollo *social y socializable;* 4) fuente de *civilización técnica;* 5) fuente de *medicina corporal y mental;* 6) fuente de *cultura;* 7) fuente de *unidad del mundo africano.*

Podrían encargarse a otros tantos grupos de trabajo, y daba el desarrollo que, a su juicio, podría tener cada uno de esos puntos. El plan se puso a discusión en la Comisión III del coloquio, y quedaba admitido con algunos retoques. Lo había presentado monseñor Tshibangu, rector entonces del Lovanium de Kinshasa. El coloquio citado se programaba para marzo de 1969, en Cotonou [25].

a) La preocupación en la jerarquía africana

No podía menos de intervenir la jerarquía africana, dadas las líneas de comportamiento seguidas por los documentos eclesiásticos. En agosto de 1972 se había reunido en Kampala (Uganda) el tercer simposio de las Conferencias Episcopales de Africa, para la tramitación de los asuntos generales de la Iglesia africana. Era ya muy natural que hubiera constantes alusiones a la cultura, valores y nuevas situaciones de Africa. Podría ya, partiendo del único y auténtico patrimonio de la doctrina cristiana, pensarse en la configuración de un cristianismo conveniente al continente africano.

[24] M. Kayitakibga, *l. c.*, 112.

[25] Henri Gravrand, *Proposition à soumettre au Congrès par la troisième section en faveur d'un colloque sur les Religions Africaines en 1969:* Bulletin (1968) n. 8, 85-87.

¿En qué estado se encontraba entonces el simposion episcopal con relación al mundo *religioso* africano? ¿Cuál era el objetivo del encuentro con las religiones tradicionales? ¿Qué sugerencias podrían hacerse sobre ellas al Secretariado Romano? [26].

Constituían las religiones tradicionales un terreno considerado poco menos que como un terreno virgen para el diálogo cristiano, pero que suscitaba en el episcopado africano un interés mayor que el islamismo. Podría muy bien pensarse ya, si no en una *teología propia africana*, en una *africanización del cristianismo*, o en un *cristianismo africano*. Un nuevo enfoque del apostolado general de la Iglesia en Africa. Como cualquier otra religión, también las religiones tradicionales africanas abarcaban todo un conjunto de creencias y de comportamientos religiosos, enmarcaban los principales momentos de la vida individual y social, y respondían a determinadas cuestiones fundamentales que se planteaban al hombre; y era importante subrayar el doble contexto en que se sobreponen: forman parte de todo un mundo cultural africano, y para comprenderlo bien hay que conocer unas disciplinas muy precisas, como la lingüística, la etnología y la antropología. Tienen también otros valores, además de los propiamente religiosos. Son también cultura propia del pueblo africano.

De ahí un segundo paso: que tales religiones llenan todas las horas, todos los gestos del mundo africano, y ordenan toda su vida en un plano tanto individual como social. Están llenando la vida toda del africano, incluso su misma vida cristiana.

Ello impone la voluntad de una *africanización* más profunda, que consistiría en que, a partir de determinadas estructuras *externas*, se dé el paso a la *recepción* de determinados valores típicamente africanos. *Recepciones* que, según exponían en sus informes autores como Sarpong, Sipendi o Tshibangu, venían a ser como un *locus theologicus* en el que deben intervenir los obispos para elaborar sus mejores directrices.

Parece que agradaba más el modo de hablar de *valorización* y de *religiones tradicionales*, que de *diálogo y religiones tradicionales*. Monseñor Tshibangu hablaba del estado de las relaciones con las

[26] M. J. Kizerbo, *Rélations entre chrétiens et non-chrétiens (animistes) sur le plan de l'action sociale;* P. L. Leclerq, *Rapport avec les non-chrétiens sur le plan de l'action sociale;* J. O'Connell, *L'Oecuménisme et les rapports avec les non chrétiens (les animistes) sur le plan de l'action sociale;* P. K. Sarpong, *Orientations générales...* Tales eran otras tantas relaciones presentadas por sus autores al simposion de obispos.

comunidades islámicas y con las religiones tradicionales; el profesor Kizerbo insistía en la necesidad de colaboración con los adeptos de las religiones africanas (los animistas), y O'Connell utilizaba el término de *ecumenismo* para indicar las relaciones entre cristianos y discípulos de las religiones tradicionales.

En todo caso, parece que ese encuentro, o diálogo, se fijaba en un plano *exterior* a la Iglesia y a la religión, esto es, en el plano económico, social y cultural. Y para el caso serviría más bien el *mundo seglar cristiano.* Como si el aspecto *religioso* no entrara dentro del plan. Pero era ya necesario enfocar también el aspecto *religioso*, ya que las religiones tradicionales están estrechamente ligadas a toda la vida del africano. Y precisamente partiendo del plano social es como podría llegarse a dar a la Iglesia un *rostro más africano.* De todas las discusiones habidas a lo largo del simposion, podrían sacarse las siguientes conclusiones: 1) que para las Iglesias de Africa, *diálogo* significa, más en particular, el conocimiento de la cultura y de las religiones tradicionales; 2) significa también el conocimiento del contexto humano en el que están injertadas las religiones tradicionales; 3) pero significa, sobre todo, la *valoración* de los datos característicos de la cultura y de las religiones tradicionales. Se trataría de pasar «de la Iglesia particular» a la «Iglesia peculiar» [27].

En septiembre de 1973, la Conferencia de Iglesias de toda Africa (CETA), juntamente con el Consejo Mundial de las Iglesias (COE), habían organizado una reunión en Ibadán (Nigeria) para profundizar en el estudio del diálogo con las religiones africanas. Una vez más, volvía a tratarse el tema, ahora en colaboración con los *ecumenistas* en su sección del *Diálogo con hombres de otras fes e ideologías.* Se estudió el tema en asambleas generales y en grupos, a lo largo de diez días [28].

b) Los diversos coloquios católicos

• *Abidján (julio 1974)*

Se han celebrado ya varios. Primero el de Abidján para el Africa occidental francófona, del 29 al 31 de julio de 1974, bajo los

[27] G. Butturini, *Le Dialogue et la valorisation des Religions traditionnelles:* Bulletin (1973) n. 22, 45-55.

[28] Quien quiera conocer un estudio más detallado de esa reunión, puede ver G. Butturini, *Les interlocuteurs et les contenus du dialogue avec les Religions Africaines:* Bulletin (1974) n. 26, 122-137.

auspicios del Secretariado Romano para los no cristianos, sobre el tema exclusivo de las religiones tradicionales. Fueron propuestos tres temas generales: 1) las religiones tradicionales; 2) el movimiento de autenticidad; 3) los movimientos proféticos. Asistencia de 19 participantes en total, entre ellos varios obispos y monseñor Pietro Rossano, del Secretariado Romano [29].

Recordemos algunas de las ponencias presentadas y discutidas: Ch Adimou, *El Vodu entre los Sud-Dahmeens;* J. B. Teybao, *La religión tradicional en Gueré;* A. T. Sannon, *Religiones tradicionales y cristianismo en Alto Volta;* Léon Diouf, *Las religiones tradicionales y el cristianismo en el Senegal;* y otras relaciones sobre las religiones tradicionales en Mali, Costa de Marfil y Zaire [30].

• *Kampala (agosto 1974)*

Nuevo coloquio católico, en Kampala (Uganda), del 5 al 7 de agosto de 1974, con 14 participantes y 8 invitados, para las regiones del Africa oriental anglófona [31]. Organizado por el Secretariado Romano también para los países anglófonos, como el de Abidján lo había sido para los francófonos, y con la misma intención de estudiar el diálogo con las religiones tradicionales africanas. Los participantes pertenecían a Kenya, Malawi, Tanzania, Uganda, Zambia, Rhodesia (Zimbabwe) y Sudáfrica [32].

Asistía también monseñor Pietro Rossano por parte del Secretariado. Se expusieron, entre otros, los siguientes temas: A. Shorter, *Problemas y posibilidades para un diálogo de la Iglesia con las religiones africanas;* A. Chima, *Diálogo con las religiones tradicionales en Malawi;* J. Mawinza, *Posibilidad de diálogo entre la Iglesia y las religiones tradicionales africanas en Tanzania;* M. B. Nsimi, *Religión tradicional en Buganda;* P. Wooley, *Diálogo con las culturas africanas en Sudáfrica* [33].

• *Yaoundé (julio 1976)*

Nuevo coloquio en Yaoundé del Camerún, del 8 al 11 de julio de 1976, con 14 participantes: 8 de la misma diócesis de Yaoundé, 3

[29] Abidjan (Côte d'Ivoire) (29-31 juillet): Bulletin (1975) n. 28-29, 16-100.

[30] Pueden verse publicadas en toda su extensión en Bulletin, *Colloque sur les Religions non chrétiennes, Abidjan (29-31 juillet, 1974):* Bulletin (1975) n. 28-29, 16-101.

[31] *Colloque de Kampala:* Bulletin (1975) n. 28-29, 101-173.

[32] A. Shorter, *Final Statement:* Bulletin *l. c.*, 103-107.

[33] Pueden verse transcritas en Bulletin (1975) 101-173.

de Roma, y uno respectivamente de Bangui, Nkongsamba y París. Tema central: *La permanencia del patrimonio cultural tradicional en la práctica de la vida cristiana* [34].

Un diálogo sobre el cristianismo y la cultura africana. Porque se iba notando en toda Africa una recrudescencia de las formas tradicionales religiosas, aun en los mismos cristianos. ¿Se trataría de una vuelta al paganismo, o de un rechazo de otras culturas extrañas a la cultura africana? Un tema que merecía, ciertamente, un estudio más profundo. En realidad parece que se trataba de lo segundo, de un rechazo de culturas ajenas a la propia africana. De hecho, la evangelización hasta allí seguida había descuidado las propias culturas africanas, demasiado revestida de cultura occidental. Una vez más, el problema de la inculturación. Se había hecho caso omiso del profundo arraigo del alma africana, de toda alma africana, a sus propias culturas tradicionales. Y ahora, en nombre precisamente del mismo evangelio, cuestionaba toda Africa la *cultura occidental,* llamada normalmente *cristiana,* pero a la que le competería mucho mejor el apelativo de *cristianizada,* y por cuyo medio se propagaría después, entre los demás, el mensaje evangélico. Se trataba ahora de una mutación del contexto cultural de la misma fe.

Se podría decir que se había obligado al cristiano africano a vivir una doble vida, la *cristiana* por el día, y la *pagana* por la noche. Había que liberarlo de este traumatismo, de esta dicotomía, y para ello la Iglesia africana trataba de examinar las realidades africanas, con miras a asumir, «con toda franqueza, cuanto hay de bueno en las religiones africanas». En esto consiste ese diálogo del cristianismo con las religiones tradicionales de Africa [35].

Se desarrollaron estos temas: Barthélémy Nyom, *Sentido y dificultades del coloquio;* Pierre Tchounaga-Bernardo Nganggoum, *La verdad del culto de los antepasados entre los Bamileké;* Aloys Tsala, *La ética y la terapéutica en las tradiciones africanas;* Nicolás Codian, *Actualidad de la creencia en los agentes maléficos en Africa Central,* y P. Rossano, *Cultura africana y evangelio* [36].

[34] *Colloque de Yaoundé:* Bulletin (1976) n. 33, 209-318.

[35] Médard Kayitakibga, *Présentation:* Bulletin (1976) n. 33, 212-214.

[36] Véase en Bulletin, *l. c.,* 212-318.

• *Kinshasa (enero 1978)*

Poco más de año y medio después, seguía el coloquio de Kinshasa (Zaire), del 9 al 14 de enero de 1978 [37]. Se había organizado en Kinshasa para conmemorar el décimo aniversario de la fundación del *Centro de estudios de las religiones africanas* (CERA), dentro de la facultad de teología de la universidad Lovanium, aunque esta universidad había perdido ya su autonomía en 1973, cuando las autoridades estatales del Zaire reorganizaban todo el sistema universitario, con la fundación de la Universidad Nacional del Zaire, que englobaba en sí misma a todas las demás universidades. La facultad de teología se separaba del centro universitario estatal y se independizaba como facultad de teología católica de Kinshasa.

Los trabajos se centralizaban aquí en torno a estos cuatro puntos: 1) la religión africana como valor de cultura y de civilización; 2) el impacto de las religiones africanas en nuestros días; 3) encuentro del cristianismo y de las religiones africanas; 4) por un cristianismo africano.

Ya en otros coloquios parecidos se había hablado del mismo tema. Además de los ya recordados de Abidján, Kampala y Yaoundé, podríamos hacer referencia a varios otros: el de Cotonou de 1970, sobre la religión africana como fuente de valor de civilización; el de Dahr-es Salam, de 1976, con teólogos del Tercer Mundo, para estudiar la promoción de un pensamiento teológico distinto del occidental; el de Lagos, organizado por el Festival de Artes Negras, sobre civilización negro-africana y educación; el de Abidján, de 1977, organizado por la Sociedad Africana de Cultura, sobre civilización negra e Iglesia católica; y el Accra, de 1977 también, como segundo encuentro sobre el tema propuesto en Dahr-es Salam acerca de la creación de una asociación de teólogos africanos. Tales coloquios o encuentros, que hemos venido reseñando hasta aquí, demuestran, sin embargo, todos ellos, una misma preocupación: la *revalorización* de las religiones y culturas africanas.

Este de Kinshasa estaba patrocinado por la Conferencia Episcopal del Zaire, para el estudio y análisis de unos 20 temas distintos, entre ellos el discurso de apertura del cardenal Malula, y los temas de monseñor Rossano, Médar Kayitakibga, y profesor Bouakasa, y una exposición global del P. Henri Gravrand.

[37] *Colloque de Kinshasa,* (9-14 janvier 1978): Bulletin (1979) n. 38, 65-156.

El cardenal Malula, teniendo presentes el decreto *Ad gentes*, y los discursos de Pablo VI a los obispos de Africa y Madagascar reunidos en Kampala en 1969, no menos que el mensaje *Africae terrarum*, les recordaba las palabras del papa en Kampala: «Vosotros podéis, debéis tener un cristianismo africano». Y añadía el cardenal:

«Una facultad de teología fundada en tierra africana no tiene realmente sentido si no es la facultad teológica africana para un cristianismo africano. De lo contrario, sería una traición. El teólogo africano debe ser un hombre comprometido en la vida y en el crecimiento de su Iglesia, y debe llegar a unas soluciones nuevas, inéditas, pero que pertenecen a nuestro contexto».

Monseñor Rossano disertó sobre el tema de *El problema teológico del diálogo entre cristianismo y las religiones no cristianas*, en general, es cierto, pero entre las que quedan incluidas las tradicionales africanas. Se imponen hoy dos principios: el diálogo significa, ante todo, *enriquecimiento recíproco:* los interlocutores tienen algo que *dar* y algo que *recibir*, y lleva consigo el *respeto total del otro*, abriendo el camino a una relación interpersonal en la que cada uno, después de renunciar a cuanto lo aleja y divide, aporta lo que hay de mejor en sí mismo. Y en segundo lugar, el cristiano mira al hombre religioso no cristiano, no ya como a un hombre condenado, sino como a uno que vive ya a la búsqueda y escucha de Dios. Si se parte del principio de que el adepto a las religiones no cristianas debe ser considerado como falto de consistencia, de valor, de significado en sí mismo, no existe posibilidad alguna para el diálogo. Y al contrario, cuando los dos interlocutores se consideran iguales con algo que tiene significado, hay reciprocidad, y se hace ya posible el diálogo. Eran los principios de que partía monseñor Rossano en su importante y esperado discurso [38].

Luego, el P. Médard Kayitakibga hablaba de los documentos de la Santa Sede en relación con las religiones africanas. Lo hemos desarrollado anteriormente [39].

El profesor F. M. Bouakasa trató del *Impacto de la religión africana en el Africa de hoy*. Concluía su exposición:

«La religión africana no está muerta; no es seguro que se mantenga, pero tampoco lo es que el cristianismo acabe con ella. Porque si bien la

[38] Pietro Rossano, *Problème théologique entre le Christianisme et les Religions non chrétiennes:* Bulletin (1978) n. 38, 87-93.

[39] Médard Kayitakibga, *Le Saint-Siège et les Religions africaines:* Bulletin (1978) n. 38, 94-113.

religión cristiana tiene medios poderosos de acción, sigue siendo *extranjera* en las apreciaciones de los pueblos de Africa, en el sentido de que no se ocupa de sus problemas, o se ocupa de ellos de una manera particular, esto es, *desorientada*» [40].

El P. Henri Gravrand presentaba un estudio de conjunto de todo el coloquio de Kinshasa, y para responder a la cuestión fundamental de *Cómo promover un cristianismo africano,* término al que estaba orientado el coloquio, seguía tres etapas: Pensamiento religioso africano y experiencia espiritual; religión africana y cristianismo; por un cristianismo africano; y un detenido número de propuestas concretas, presentadas en las cuatro comisiones en que se había repartido el coloquio [41].

El P. Ary A. Roest Crollius, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, presentaba un estudio general sobre *Inculturación y encarnación en la relación entre fe cristiana y cultura de la humanidad* [42].

Finalmente, el P. Maurice Borrmans, del Instituto Pontificio de Estudios Arabes de Roma (IPEA), hablaba de *Para mejor comprender la fe musulmana en su búsqueda de la justicia y de la paz* [43]. Propiamente este tema no entraba en el contexto de las religiones tradicionales africanas, aunque hay que contar con el impacto del islamismo en las mismas religiones africanas [44].

• *Yaoundé (septiembre 1978)*

El mismo año 1978, en el mes de septiembre, organizaba otro coloquio similar en Yaoundé, no la jerarquía católica, ni el Secretariado Romano, sino el Consejo Ecuménico de las Iglesias (COE), pero en el monasterio benedictino de Mont Febé. Como ecuménico, sus participantes procedían de todo el mundo, aunque con mayoría africana, de Indonesia, de Malasia, de Estados Unidos, de Bolivia, de Nueva Caledonia, de Papuasia, de Australia, y de Europa y Africa. Lo recordamos aquí porque en él se agitaban los

[40] Bouakasa, *L'impact de la Religion Africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui:* Bulletin (1978) n. 38, 114-123.

[41] H. Gravrand, *Colloque de Kinshasa: Pour un Christianisme africain:* Bulletin (1978) n. 38, 124-133.

[42] A. Roest Crollius, *Inculturation and Incarnation. On Speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity:* Bulletin (1978) n. 38, 134-140.

[43] M. Borrmans, *Pour mieux comprendre la foi musulmane dans sa recherche de la justice et de la paix:* Bulletin (1987) n. 38, 141-156.

[44] M. Kayitakibga, *Editorial* (del coloquio): Bulletin (1978) n. 38, 65-73.

mismos temas de los coloquios anteriores de sólo católicos. Ahora se trataba de intelectuales cristianos (ecumenistas) en general: *La experiencia religiosa de las culturas y religiones tradicionales en Africa y en otros países* [45].

El desarrollo se repartió en seis secciones: 1) La comunidad humana. 2) Vivir en comunidad con la naturaleza. 3) Aspectos lingüísticos y filosóficos del cuerpo, del alma, del espíritu y de la persona. 4) Ritos y símbolos. 5) Curación e integridad. 6) Vida y muerte.

- *Kinshasa (1986)*

Hemos hablado ya del Centro de Estudios de Religiones Africanas (CERA), con sede en Kinshasa. Con ocasión del vigésimo aniversario de su fundación, organizaba en Kinshasa mismo su III Coloquio Internacional (1986), sobre el tema *Meditaciones africanas de celebraciones sagradas y lenguaje religioso.* Era ya conocido el espectacular avance, en las últimas décadas, de las religiones africanas, en su promoción teológica y antropológica. El primer coloquio lo había celebrado en 1978, sobre el tema de *Religiones africanas y cristianismo.* En 1983, un segundo coloquio sobre *Africa y sus formas de vida espiritual.* Ahora el tercero sobre el tema ya citado. En la sección de apertura se habían dado cita relevantes personalidades eclesiásticas y civiles: los cardenales Malula y Arinze, el pro-nuncio apostólico en Zaire, varios obispos zaireños, y varios funcionarios oficiales y profesores universitarios.

Asistentes al coloquio, teólogos y especialistas llegados de Roma, Bélgica, Francia, Senegal, Costa de Marfil, Camerún, Nigeria, Kenya, Burundi y; naturalmente, Zaire; 180 en total, que se distribuyeron en cuatro secciones: 1) Problemática general. 2) Vías africanas de lo sagrado. 3) Simbolismo religioso y creatividad litúrgica. 4) Experiencias litúrgicas.

Se trataba de construir una teología, una espiritualidad y una liturgia auténticamente cristianas, atentas a la vida de las comunidades y respetuosas de sus tradiciones y de sus lenguajes, es decir, de su cultura. La *inculturación* no ha de limitarse a sola la liturgia, debe comprender a toda la comunidad. Tema central de la *inculturación* debe ser la *encarnación.*

La preocupación predominante era *pastoral,* sobre todo en lo

[45] M. Kayitakibga, *Colloque de Yaoundé* (15-22 sept. 1978): Bulletin (1978) n. 39,213-220.

concerniente a los tres sacramentos de la iniciación cristiana, pero ha de ser la jerarquía la que tome las decisiones concretas en materia de ritos, celebraciones, arte religioso, arquitectura, música sagrada, ornamentos litúrgicos, etc. Estaba en marcha la inculturación, y el diálogo sano, verdadero, con las religiones tradicionales africanas [46].

5. Ultimas reflexiones

Ciertamente, ha ido imponiéndose el reconocimiento de las religiones tradicionales africanas, a lo largo de los últimos años. Los antiguos exploradores, y aun misioneros, reaccionaban peyorativamente contra ellas en sus efímeros contactos, teniéndolas como *ridículas,* y a veces como *demoníacas.* No hace falta citar ejemplos. Y había quienes no dudaban de su desaparición a corto plazo, arrumbadas por el islamismo y por el cristianismo. En cambio, ¡cuánto han cambiado las mentalidades! Hoy se hacen estudios muy serios en los campos de la etnología, de la antropología, de la historia y de la teología, en orden a una mejor comprensión y conocimiento del pasado y del presente africano.

Decía Pablo VI en el *Africae terrarum:*

> «Nos ha alegrado siempre el florecimiento de los estudios sobre Africa, y vemos con satisfacción que se difunde el conocimiento de su historia y de sus tradiciones... De esta manera, la más reciente historia étnica de los pueblos de Africa se muestra muy compleja y rica, de individualidad propia y de experiencias espirituales y sociales, en torno a las cuales prosiguen con provecho el análisis y el estudio profundo de los especialistas. Muchas costumbres y ritos, considerados antaño sólo extraños y rudimentarios, se revelan hoy, a la luz de los conocimientos etnológicos, como elementos integrantes de particulares sistemas sociales, dignos de estudio y de respeto» [47].

La declaración *Nostra aetate* de 1965 nada dijo de estas religiones tradicionales africanas, contentándose con una alusión sólo general y abstracta. El Secretariado Romano para los no cristianos, fundado en 1964, tampoco se había ocupado de estas religiones hasta siete años más tarde, cuando en 1971 formaba una sección propia para las religiones tradicionales. Sólo en 1979 celebraba este Secretariado una reunión plenaria, la primera desde su fundación,

[46] H. Gravrand, *III Colloque International du Centre d'Etudes des Religions Africaines:* Bulletin (1986) n. 62, 212-217.

[47] *Africae terrarum,* n. 7.

en la que los responsables de esta sección, los monseñores Arinze y Tshibangu, presidente y relator respectivamente, presentaban al pleno una relación sobre las religiones tradicionales africanas.

Se hacía primero un análisis de las mismas, presentándolas por un lado como *diversas,* por pertenecer a los distintos grupos y etnias con los que estaban vinculadas, y por otro *unidas,* dentro de la diversidad, por doctrinas comunes a todos, como el ser supremo, la idea del hombre, el bien y el mal, y por sus manifestaciones religiosas, como la iniciación, las oraciones, la hechicería, etc. Exponían luego su situación actual en Africa, su número de adeptos y su incidencia sobre toda la vida humana y en su reavivación creciente.

De ahí que fuera conveniente ir a un diálogo con ellas, en dos fases: una, que comprendería los principios generales, válidos para el diálogo con todas las religiones, y otra, más específica, del diálogo con las religiones tradicionales africanas, siempre bajo la dirección de las correspondientes Conferencias Episcopales, que, a su vez, deberían estar en continuo contacto con el Secretariado Romano [48]. Quizás para subsanar esa preterición, lanzaba Pablo VI su mensaje *Africae terrarum.*

Como contrapartida a las previsiones de comienzos de siglo sobre la desaparición de las religiones africanas, arrolladas por el cristianismo y el islamismo, asistimos hoy a una revitalización de todo el continente africano, que ha ido llegando a la independencia política, después de siglos de colonialismo europeo, en todos sus aspectos, incluyendo el *religioso.*

Es verdad que las religiones africanas revisten una gran diversidad de formas y de manifestaciones culturales y religiosas, pero tienen al mismo tiempo sus características comunes, como comentábamos antes:

– No son proselitistas, sino que se limitan a solos los miembros de su familia, de su grupo étnico o clánico.

– Pertenecen a la tradición oral y han ido transmitiéndose por mitos, proverbios y ritos familiares.

– Son más *vividas* que *pensadas, sentidas* más que *analizadas* o *elaboradas* de una manera sistemática.

– No presentan fundadores propios, ni textos sagrados, ni

[48] Arinze-Tshibangu, *Rapport du groupe des Religions traditionnelles africaines:* Bulletin (1979) n. 41, 187-190.

jerarquía. El desconocimiento de estas características originaría los juicios erróneos que sobre ellas se fabricaban los europeos. Así, pues, al margen de sistemas, de ritos, de formas religiosas de cada religión local, debe el cristiano, animado por un espíritu de diálogo, acercarse al hombre africano en sus «trazos comunes y permanentes» de *imagen* y de *hijo de Dios*. En definitiva, el diálogo verdadero deberá reencontrar *al otro* en lo interior mismo de su mundo religioso. No puede obligarse al hombre africano a un *suicidio cultural* cuando se trata de hacerle cristiano.

Existen ya fuertes iniciativas de diálogo en el campo de la *liturgia*, pero no deben detenerse sólo ahí. Han de proseguir adelante, también en los demás campos de la teología. Hay autores que hablan de una *teología particular del Africa negra* [49].

6. Carta del Secretariado al episcopado africano (1988)

De acuerdo con toda esta doctrina, escribía en 1988 una carta el Secretariado Romano para los no-cristianos al episcopado africano, con determinadas orientaciones y modo de proceder con esas religiones tradicionales africanas. Va desarrollada en 20 números, que reproducimos aquí:

Los n. 1 y 2, que sirven de *presentación*, nos demuestran cómo ese Secretariado se muestra cada vez más convencido de la importancia de reservar atención pastoral creciente a la religión tradicional en Africa y Madagascar, añadiendo que esto mismo lo han hecho notar la experiencia de misioneros en Africa, sobre todo el SECAM que, en las reuniones plenarias de 1975 y 1987, estudió el tema de la evangelización y las culturas de Africa, influenciadas por la religión tradicional, y sugirió una mayor atención pastoral, y asimismo otros dicasterios romanos. Comienza exponiendo una serie de *motivos* para esa atención pastoral con la religión tradicional.

3. La religión tradicional africana forma el contexto religioso y cultural en el que han vivido o viven todavía la mayoría de los cristianos en Africa.

4. Muchos cristianos, en momentos críticos de su vida, recurren a las prácticas de la religión tradicional: a las casas de oración, a los centros de cura, a los «profetas», a la brujería, o a los adivinos.

[49] Médard Kayitakibga, *Le dialogue avec les Religions traditionnelles Africaines:* Bulletin (1984) n. 57, 339-345.

Otros se sienten atraídos por las sectas, o por lo que se conoce como «Iglesias independientes», en las que advierten que se respetan más ciertos elementos de su cultura.

5. La religión tradicional se mantiene todavía viva y dinámica en Africa, aunque con variedad de un país a otro. En algunos países africanos, miembros de la «élite» intelectual se declaran seguidores de la religión tradicional.

6. La Iglesia respeta las religiones y las culturas de los pueblos y, en su contacto con ellos, se propone preservar todo lo que es noble, verdadero y bueno en su religión y cultura. «El hombre es el camino primero y fundamental para la Iglesia, afirma el papa Juan Pablo II» [50].

7. En la medida en que los mensajeros del evangelio conozcan más a fondo la religión tradicional, el cristianismo será presentado a los africanos más apropiadamente. El estudio de la religión tradicional identificará las exigencias subyacentes sentidas por los africanos y ayudará a comprender cómo el cristianismo puede responder mejor a ellas. Así, la Iglesia se sentirá cada vez más en su propia casa en Africa, y los africanos se sentirán cada vez más en su casa en la Iglesia.

8. Elementos de una religión no cristiana y la cultura por ella influenciada pueden enriquecer la catequesis y la liturgia, y encontrar en éstas su plena realización. Se requiere un estudio a fondo para discernir los elementos que el cristianismo puede *adoptar* y *adaptar*, o ennoblecer y purificar, y aquellos que, por el contrario, debe rechazar (LG 13).

9. El Concilio Vaticano II recomienda una investigación teológica a fondo en toda vasta región cultural para una evangelización arraigada:

> «Es necesario que en cada vasto territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica, por la que se someten a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y palabras por Dios consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los mismos padres de la Iglesia y el magisterio. Así aparecerá más ciertamente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres que la divina revelación ha manifestado» (AG 22).

[50] *Redemptor hominis*, 14.

La atención pastoral a la religión tradicional africana que esta carta quiere estimular es un paso adelante en la línea de esta honda reflexión teológica.

10. El papa Pablo VI, en su mensaje *Africae terrarum*, para Africa en 1967, y el papa Juan Pablo II, durante sus visitas apostólicas a Africa, han dado a este esfuerzo pastoral la aprobación de su autoridad y han trazado las líneas principales a seguir. Uno y otro han destacado la gran responsabilidad de los pastores de la Iglesia en Africa a este respecto.

11. El diálogo, por tanto, con la religión tradicional hay que entenderlo en dos formas. Con las personas que profesan la religión tradicional, y no desean todavía hacerse cristianos, el diálogo hay que entenderlo en el sentido ordinario de encuentro, mutua comprensión, respeto, búsqueda recíproca de la voluntad de Dios. Con aquellos que desean hacerse cristianos y con los cristianos convertidos de la religión tradicional, el diálogo deberá adoptar un sentido más amplio de abordaje pastoral de la religión tradicional, para presentar el evangelio de N. S. Jesucristo de modo apropiado, a fin de que la Iglesia ahonde más sus raíces en tierra africana.

Como orientación general para la investigación acerca de la religión tradicional, que una comisión de peritos de la Conferencia Episcopal debería emprender en cada país o región cultural, proponemos cuanto sigue:

12. La religión tradicional podría estudiarse respondiendo a lo que ella significaba y a los elementos principales de sus creencias: especialmente el Dios creador, el puesto de los espíritus y de los antepasados, los ritos fundamentales de esta religión, el sacrificio, el sacerdocio, la oración, el matrimonio, el alma humana, la vida después de la muerte, la religión y la vida moral.

13. Será util estudiar valores como el sentido de lo sagrado, el respeto a la vida, el sentido comunitario, el espíritu de familia, una visión espiritual de la vida, el aspecto sagrado de la autoridad y el simbolismo en el culto religioso.

14. No se quiere romancear la religión tradicional o la cultura, o tratar de defender toda práctica particular. El estudio de investigación debería, pues, poner de manifiesto también los elementos negativos que pueden encontrarse en la religión tradicional y la cultura, como ideas inexactas acerca de lo que es objeto de culto, prácticas morales dudosas, ritos degradantes, la poligamia, las diversas formas de discriminación contra la mujer, el sacrificio humano, el rechazo de los gemelos, etc. (en donde subsista la práctica de

estas cosas). El estudio ha de hacerse objetivamente, partiendo de la vida concreta, para que los mensajeros del evangelio detecten más claramente el aspecto positivo y el aspecto negativo de la situación religiosa y cultural de la población a la que se presenta el evangelio.

«La buena nueva de Cristo –dice el Concilio Vaticano II– renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído: combate y aleja los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moralidad de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las perfecciona y las restaura en Cristo» (GS 58).

15. Es necesario también poder estudiar la fuerza e impacto de la religión tradicional y los efectos que el cambio social produce en ella. Será útil también examinar los nuevos movimientos religiosos y las religiones que vienen a ser con frecuencia una mezcla de religión tradicional, de cristianismo y de nacionalismo. Es aconsejable abordar el examen con visión inter-disciplinar. Será útil completar los estudios antropológicos, sociológicos y psicológicos, con la reflexión teológica.

16. En cada país o región socio-cultural será conveniente valorar primero, y recopilar después, todo lo que la Iglesia ha llevado ya a cabo en cuanto al encuentro con la religión tradicional y la cultura. Para esto, parece conveniente considerar los elementos principales de la religión tradicional y preguntarse hasta qué punto el cristianismo ha abordado cada uno de ellos, y examinar también las ideas totalmente nuevas surgidas sobre la religión tradicional y que el cristianismo debería subrayar.

17. En esta obra de investigación acerca de la religión tradicional africana y la cultura, al estudiar cómo el cristianismo puede asegurar el abordaje pastoral deseado, es necesario tener bien claros algunos puntos de doctrina fundamentales, y precisamente: la naturaleza revelada del mensaje que Cristo nos trajo, el puesto central de Jesucristo, la función insustituible de la Biblia y de la tradición, la unidad de la Iglesia, la función del sucesor de Pedro en la comunión de las Iglesias locales con la Iglesia de Roma, y entre sí. Esto facilita el marco necesario en el que las riquezas de la religión tradicional podrán realizarse plenamente. Es importante garantizar la unidad de la fe católica en todo el mundo, aun admitiendo que el modo de expresar esta fe pueda diferir según los pueblos y las culturas.

18. Dada la gran importancia de este estudio de investigación y de la consiguiente acción pastoral para el apostolado de la Iglesia,

y teniendo presente el carácter delicado de tal estudio, la responsabilidad principal en este campo corresponde a la Conferencia Episcopal de cada país o región.

19. Cada una de las Conferencias Episcopales debería nombrar un equipo de personas competentes que puedan y quieran trabajar en este estudio a fondo, en estrecha colaboración con la Conferencia Episcopal y, mediante ésta, con los dicasterios competentes de la Santa Sede. Los cuatro Institutos Eclesiásticos Superiores de Kinshasa, Abidján, Port Harcourt, Nairobi, y también los centros de especialización fuera de Africa, deberían ser asociados a este estudio de investigación.

20. Las Conferencias Episcopales procurarán que los seminarios, institutos eclesiásticos y casas de formación religiosas en Africa y Madagascar, que no tienen todavía cursos sobre la religión tradicional africana, provean al respecto. El Presidente del Secretariado Romano para los no-cristianos, cardenal F. Arinze, en su saludo final a las Conferencias Episcopales, expresa la esperanza de que las sugerencias propuestas puedan servir a «un ministerio fecundo y permanente de evangelización» [51].

Bibliografía

Adoukonou, B., *Jalons pour une théologie africaine.* Paris 1980.

Bettocheiber, H. (ed.), *Das Problem einer afrikanische Theologie.* Nettetal 1978.

Brown, Tom, *Among the Bantu Nomads.* London 1926, 272 p.

Bujo, Benezet, *Afrikanische Theologie in ihren gesellschaftlichen Kontext.* Düsseldorf 1986, 151 p. (en italiano: *Teologia africana nel suo contesto sociale.* Brescia 1988, 216 p.).

Cone, J. H.-Wilmore, *Black Theology. A Documentary History (1966-1979).*

Cone, J. H., *Black Theology and Black Power.* New York 1969.

Damann, Ernest, *Les Religions de l'Afrique.* Paris 1964, 272 p.

Damann, E., *Die Religionen Afrikas.* Stuttgart 1963, XVI-302 p.

Desai, Ran, *Christianity in Africa, as seen by Africans.* Denver 1962, 135 p.

Dessarre, Eca, *L'Afrique non chrétienne.* Paris 1960, 192 p.

Dickinson, Kwesi-Ellingworth, Paul (ed.), *Biblical Revelation and African Beliefs.* London 1971, 191 p.

[51] Fides, 27-4-1988.

Dickson, K. A., *Theology in Africa.* Maryknoll, New York 1984.

Gibellini, Rosino (ed.), *Teologia nera.* Brescia 1978, 246 p.

Gutiérrez Portero, Miguel, *Hacia una cristianización del pensamiento africano. El hambre de vivir.* Madrid 1972 (Tesis doctoral. Manuscrito), 277 p.

Hetherick, Alessander, *The Gospel and the Africans.* Edinburgh 1932, XII-176 p.

Hobley, C. W., *Bantu Beliefs and Magie with particular reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony.* London 1967, 374 p.

Jensen, Adolph, *Mythes et cultures chez les peuples primitifs.* Paris 1954, 382 p.

Kagame, Alexis, *La philosophie bantoue-rwandaise comparée.* Paris 1976, 344 p.

Kapita, Octavio, *Au coeur du Christianisme bantou: la «paternité-filiation-amitié», et le mystère de notre adoption divine.* Roma 1970, 83 p.

Kirwen, M. C., *The Missionary and the Diviner Contending theologies of Christian and African Religions.* Maryknoll, New York 1987, XXV-134 p.

Le Roy, *La Religion des Primitifs.* Paris 1925, 518 p.

Lufuluabo, F., *Valeur des Religions Africaines selon la Bible et selon le Vatican II.* Kinshasa 1968, 95 p.

Masson, Joseph, *Père de nos pères.* Univers. Gregoriana, Roma 1988, 284 p. (Relig. Africanas).

Mbiti, John S., *African Religions and Philosophy.* London 1969.

Mbiti, J. S., *Afrikanische Religion und Weltanschauung,* 1974.

Mbiti, J. S., *Bibel und Theologie im afrikanischem Christentum, 1987* (en inglés: *Bible und Theology in African christianity.* Nairobi 1986).

Mc Veigh, M. I., *God in African Traditional Religion Christianity,* 1974.

Metogo, E. M., *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problème de méthode et théologie africaine.* Paris 1985.

Moore, B., *Schwarz Theology in Afrika. Dokumente einer Bewegung,* 1973.

Mosmans, G., *La Iglesia en la hora de Africa.* Barcelona 1962, 275 p.

Moyd, O. P., *Redemption in Black Theology.* Valley Forge 1979.

Mulago, Vincent, *L'Union vitale Bantoue chez les Bashi, les Bayaa-Wanda et les Burundi face à l'Union vitale ecclésiale* (Tesis presentada en Propaganda Fide) 1964.

Mulago, V., *Un visaje africain du Christianisme. L'Union vitale bantoue face à l'Unité vitale ecclésiale.* Paris 1965, 263 p.

Mulago Gwa, Cikala, *La Religion des Bantu et leur vissage du Monde.* Kinshasa 1973, 182 p.

Mulago Gwa, C., *La Religion Traditionnelle des Bantu et leur vision du Monde.* Kinshasa 1980, 211 p.

Muzorewa, G. H., *The Origin and Development of African Theology.* Maryknoll, N. Y. 1985.

Nyamiti, Charles, *African theology: its nature, problems and Methods.* Kampala 1971, 48 p.

Opoka, K. A., *West African Traditional Religion,* 1978.

Paauw, B. A., *Religion in a Tswana-Kingdom,* 1964.

Parrinder, G., *African Traditional Religion,* 1954.

Penoukou, E. J., *Foi chrétienne et compréhension africaine.* Paris 1979.

Pobee, J. S., *Grundlinien einer afrikanischer Theologie* (en inglés: *Toward an African Theology.* Nashville 1979).

Postioma, Adalberto de, *Cristianesimo africano.* Roma 1969, 77 p.

Ray, B. E., *African Religion,* 1976.

Rücker, Heribert, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog.* Innsbruck 1985, 272 p.

Scherzberg, L., *Schwarz Theologie in Südafrika.* Frankfurt-Bern 1982.

Setiloane, G. M., *African Theology. An Introduction,* 1986.

Shorter, A., *African Christian Theology, 1975.*

Shropshire, Denys, *The Church and Primitive Peoples.* London 1938, 466 p.

Sundermeier, I. (ed.), *Christus der schwarze Befreier,* 1981.

Tempels, Placide, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethic.* Heidelberg 1956, 154 p.

Toso, Carlo, *La Spiritualità bantu dello Zaire e il Messagio cristiano.* Genova 1972, 102 p.

Trompt Garry, W. (ed.), *The Gospel is not Western. Black theologies from the Southwest Pacific.* Maryknoll, N. Y. 1987, 233 p.

Upkong, J. S., *African Theology. Now. A Profile.* Eldoret 1984.

Werner, Alice, *Myths and Legendes of the Bantus.* London 1968, 335 p.

Willougby, W. Chr., *The soul of the Bantu: a sympathetic study of the magico-religious practices and beliefs of the Bantu Tribes of Africa.* Westpast 1970, 502 p.

Wilson, William, *The Church in Africa. Christians mision in a contexte of change.* Maryknoll, New York 1967, XII-177 p.

Young, J. U., *Black und African Theology. Siblingsor Distant Cousine?* Maryknoll, N. Y. 1986.

La Chiesa e le trasformazioni sociali, politique e culturali dell'Africa Nera. Milano 1961, 306 p.

Colloque d'Abidjan (2-17 sept. 1977). Paris 1978, 462 p.

V

EL DIALOGO ECUMENICO

Si el diálogo interreligioso con religiones *no cristianas* puede entrar con derecho propio en la actividad *misionera* de la Iglesia, podría parecer que no lo sería así el *diálogo ecuménico* con religiones *ya cristianas.* Así se ha pensado normalmente, y esa ha sido la actitud constante de las confesiones protestantes, que no consideraban como *misionera* la actividad eclesial con los *ya cristianos.* Lo contrario podríamos decir si consideramos que la acción misionera de la Iglesia católica tiende a extender sus propias fronteras más allá del catolicismo. En todo caso, es un fenómeno de los tiempos modernos, cuando la Iglesia católica ha entrado ya en *diálogo oficial* con todas esas otras confesiones o religiones *ya cristianas.* Lo estudiaremos en tres vertientes:

- El diálogo con los ecumenistas.
- El diálogo con los ortodoxos.
- El diálogo con los protestantes en general.

17

El diálogo con los ecumenistas

El movimiento ecumenista es moderno, de comienzos del siglo XX, nacido de la fusión de dos movimientos paralelos anteriores, el de *Vida y Acción* con sus propias conferencias de Estocolmo (1925) y de Oxford (1937) y el de *Fe y Constitución* con las suyas de Lausana (1927) y de Edimburgo (1937). En 1938 trataron de unirse ambos movimientos en uno solo ecuménico, pero esa unión no podría realizarse hasta después de la segunda guerra mundial, en la conferencia de Amsterdam de 1948, que puede darse como la fecha oficial del nuevo movimiento ecumenista. En 1961 se les uniría un tercer movimiento, éste *misional,* que venía funcionando ya desde 1910, con sus propias conferencias de Edimburgo (1910), Jerusalén (1928), Tambaram (1938), Whitby (1947), Willingen (1952) y Achimota (1957/1958). El año 1961, y durante la tercera Asamblea General del Movimiento Ecuménico de las Iglesias, se operaría la fusión del *Consejo Internacional Misionero* con el ya existente, *Consejo mundial o ecuménico de las Iglesias.* La Iglesia católica seguía al margen de este movimiento general, eludiendo su propia integración, aunque también ella tuviera, y siguiera, su *propio* movimiento ecuménico.

No tratamos aquí de este espíritu ecuménico de la Iglesia católica, que siempre ha atendido a la *completa unión* de las Iglesias, de todas las Iglesias cristianas, sino concretamente de las relaciones oficiales, y de su evolución, de esta Iglesia católica con el movimiento ecumenista o, si queremos, con su órgano más representativo, el Consejo Mundial o Ecuménico de las Iglesias. En su evolución hemos asistido a un cambio total, puede decirse, desde una primera frialdad y *postura de rigidez* notoria, hasta las colaboracio-

nes posteriores, aunque no se haya llegado aún a una *integración* total.

En todo caso, no puede quedar al margen de este movimiento ecumenista, pues se trata de ir hacia una *unión* de todas las Iglesias cristianas, pero sin renunciar, ni poner en peligro, doctrinas y dogmas intangibles, en aras de un malentendido irenismo. Ha de salvarse siempre su concepto propio de la Iglesia, a veces deturpado en las demás Iglesias, en algunas de ellas al menos, y su unidad esencial, basada en el primado romano. Ante este comportamiento, puede presentarse una doble postura a la Iglesia de Roma:

– Cambiar su idea *dogmática* de la unidad (pues tal unidad es la que se buscaba) dando así una significación dogmática al actual movimiento ecumenista; postura que no puede admitir la Iglesia católica, porque se lo vedan su tradición y su dogma.

– Cambiar tan sólo su *comportamiento práctico,* y tomar una actitud semejante a la que han tomado los ortodoxos, esto es, admitir que este esfuerzo ecumenista actual no puede tener una significación teológica; y en razón de otras causas superiores de orden meramente práctico, y por razones de prudencia y de alta comprensión, ofrecer su cooperación o participación en el movimiento ecumenista. Aun esta segunda postura quedaba cuestionada por algunos autores católicos, aunque existían poderosas razones en pro y en contra. Entre estas últimas militaban: el escándalo que podría originarse en determinados sectores católicos, el peligro de un cierto indiferentismo religioso, el confusionismo doctrinal a que podría dar lugar, la estabilidad incierta, al menos durante algún tiempo, no ya después, del mismo Consejo Ecuménico de las Iglesias, combatido también por otros sectores del cristianismo actual. Ya Pío XII en la *Humani generis* alertaba contra un *imprudente irenismo* [1].

Todos estos principios de orden *doctrinal* y *práctico* explican las diversas posturas que ha ido adoptando la Iglesia católica en relación con el movimiento ecumenista, y que irían variando según que predominaran unos u otros. Unas veces, *postura rígida* y de prohibiciones; otras, de comprensión y franca colaboración, hasta llegar a pensarse incluso en una *total integración.* El cambio definitivo a favor de la *colaboración* quedaría admitido en el Concilio Vaticano II, sobre todo en su decreto *Unitatis redintegrato* sobre el *ecumenismo.*

[1] AAS (1950) 564.

1. La postura rígida inicial

Ya en 1914 se había pasado invitación a la Iglesia católica para colaborar en el naciente movimiento ecumenista de *Vida y Acción*, cuando se pensaba en una reunión especial, que hubo de retrasarse hasta 1925, a causa de la primera guerra mundial. Benedicto XV hacía saber a los organizadores, por medio de la Secretaría de Estado, que cuanto se hiciera por restablecer la paz y la buena voluntad sería del mayor agrado para el sumo pontífice, pero que se tenía por más acertado *declinar la invitación.*

Por el mismo tiempo le llegaba otra invitación por parte del otro movimiento, *Fe y Constitución,* a la que se daría idéntica respuesta *negativa.* Se explicaba en una declaración de la Congregación del Santo Oficio, fechada el 4 de julio de 1919, expresando la postura de los católicos ante estos nuevos movimientos de unión, recordando, sobre el caso, las disposiciones dadas en 1864 sobre otros movimientos similares de entonces en Inglaterra: *De participatione catholicorum societati ad promovendan christianitatis unitatem*, de fecha 8 de noviembre de 1865 [2].

Se trataba del movimiento de las *Tres ramas* de la Iglesia de Cristo, la *católica,* la *anglicana* y la *ortodoxa.* Y se *prohibía* colaborar, o dar el nombre, a semejante sociedad, por el peligro que suponía para la pureza de la fe y de la naturaleza misma de la Iglesia de Cristo.

Nueva invitación por los organizadores de *Vida y Acción* después de la guerra. Ahora Pío XI hubo de recibir en esta ocasión al pastor protestante Neander, al que manifestaba, como lo había hecho antes Benedicto XV, sus votos más cordiales, pero estimando que la Iglesia católica no podía aceptar la invitación de participar en la conferencia. Se celebraba ésta en Estocolmo en 1925, sin la presencia de los católicos.

Tampoco estarían presentes en la de *Fe y Constitución* celebrada en Lausana en 1927. Ambas conferencias se habían celebrado con dos años de diferencia. En 1928 fijaría Pío XI, con toda claridad, la postura oficial de la Iglesia católica, en su tan debatida y célebre encíclica *Mortalium animos* [3].

«Queda claro, pues –terminaba la encíclica–, por qué no ha permi-

[2] AAS (1919) 309-315, donde se reproducen esos documentos.

[3] AAS (1928) 5-16; Lambert Beauduin, *L'Encyclique Mortalium animos:* Irénikon (1928) 81-91; *L'Encyclique Mortalium animos et le programme de l'Union:* Stoudion V (1928) 3-32, 69-89.

tido nunca la Santa Sede a los suyos su participación en las conferencias de los no católicos, pues no es lícito fomentar la unión de los cristianos más que fomentando la *vuelta* de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo, siendo así que antes se habían apartado ellos, desgraciadamente, de ella» [4].

A la segunda conferencia de *Fe y Constitución* en Edimburgo, en 1937, asistían, es verdad, los primeros observadores *católicos,* pero sólo a título *personal,* no oficial. Ya era algo. Se marchaba ya hacia un movimiento ecuménico más ambicioso a nivel universal, que aunase los esfuerzos de todo el mundo cristiano. En época de una *Liga de las Naciones,* podría pensarse en una *Liga de las Iglesias,* que debería llamarse *Consejo Mundial de las Iglesias (World Council of Churches).* Era la fusión de los dos movimientos paralelos, *doctrinal* el de *Fe y Constitución,* y más bien *práctico* el de *Vida y Acción.* De ello se informaba al Vaticano en el mes de enero de 1938.

La guerra mundial, que estalló en 1939, hizo retrasar la proyectada conferencia conjunta. Tan sólo pudo seguir funcionando un *comité central* en Ginebra. Terminada la guerra, se fijaba la conferencia conjunta para 1948, en Amsterdam; y allí quedaba creado ya el *Consejo Mundial de las Iglesias.* Una asistencia global de 1.500 personas pertenecientes a 43 naciones distintas.

No hubo representación ninguna católica *oficial,* aunque sí se hallaba presente el jesuita P. Charles Boyer, que se abstuvo en absoluto de asistir a las sesiones, según indicaciones recibidas de Roma. Tan sólo se limitaría a cambios de impresiones con determinadas personalidades asistentes a la magna asamblea [5].

Ya dos meses antes de la celebración de esta asamblea, una *advertencia* del Santo Oficio, de fecha 5 de julio de 1948, recordaba la prohibición de asistir a tales congresos pan-protestantes, declarando que esa prohibición debería observarse con mayor rigor cuando se trataba de las llamadas asambleas ecuménicas, en las cuales los católicos, tanto clérigos como seglares, no pueden tomar parte alguna sin el consentimiento previo de la Santa Sede. Y en el mes de agosto se daba a conocer que tal consentimiento no se concedería.

Esta *ausencia* de Roma sería comentada en muy diversos senti-

[4] AAS (1928) 14.

[5] *The Roman Catholic Church and the First Assembly of the World Council of Churches:* The Ecum. Rev. (1948/1949) I, 197-201, 202-212, 431-434.

dos. El Secretario General de la asamblea lo deploraba, y otros muchos manifestaban sus opiniones, más o menos rígidas. Así seguía proyectando aún su sombra la doctrina rígida de la *Mortalium animos.*

2. Progresiva suavización de esta postura

Resultaba claro que aquel *rigidismo* no podría a la larga mantenerse. De ahí que las autoridades romanas comenzaran a buscar una solución de mayor acercamiento e inteligencia. Es la que aparecía el 20 de diciembre de 1949 en la Instrucción del Santo Oficio, *De Motione Oecumenica.* Se conserva aún una postura de precaución y de prudencia, aunque aparece ya algo más comprensiva. Se concedía una mayor intervención a los Ordinarios del lugar, pero en sus determinaciones deberían tener en cuenta los peligros posibles, como podrían ser: un determinado indiferentismo en cristianos menos instruidos, un irenismo que pondría en peligro la puridad o nitidez de la doctrina, una ligereza de expresión que tendría como consecuencia el minimizar las divergencias capitales y dar falsas esperanzas de unión. Aunque había que mostrarse comprensivos con aquellos hermanos, a quienes debería decírseles que, con su *vuelta* al seno de la Iglesia, verían completados y perfeccionados sus propios valores.

Pero no quedaba ya prohibida con tanta rigurosidad la participación en reuniones y asambleas mixtas. Los Ordinarios deberían designar para ellas a sacerdotes idóneos que supieran y pudieran exponer y defender congruentemente la doctrina católica [6].

Las nuevas normas tendían a una diversa aplicación cuando se tratara de congresos o asambleas a nivel *diocesano, nacional* o *internacional.* Nos interesan estas últimas. Comenzarían a tener su aplicación en el primer congreso de esta clase, organizado por *Fe y Constitución* en Lund, el año 1952, primero después de la fusión con *Vida y Acción* en Amsterdam en 1948.

Por primera vez asistirían ya observadores católicos *acreditados,* designados por el entonces vicario apostólico de Estocolmo, cuatro en total, el seglar David Assarsod, el cominico P. Pailleret, el jesuita P. Gerlach y un redactor de «Herder Korrespondenz».

[6] AAS (1950) 142-147; Prudencio Damboriena, S. J., *Glosas históricas a una instrucción del Santo Oficio:* Razón y Fe (1950) 85-108; A. Delmee, *De Motione Oecumenica:* Apollinaris (1950) 68-103; E. C. Oesterle, *De Motione Oecumenica:* Miscellanea Comillas XV (1951) 201-238.

Naturalmente, como *meros observadores*, sin intervención alguna activa en los debates y discusiones. Después de todo, era ya un primer paso hacia una futura y más estrecha colaboración [7].

Un nuevo paso atrás, sin embargo, en la Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Evanston (USA) el año 1954, sólo dos años después de Lund. Un total de 1.298 asistentes, de 162 Iglesias distintas y de 42 naciones diversas. Ningún observador católico. La asamblea lo lamentaba públicamente por medio su Secretario General, Sr. Visser't Hooft. Así lo había dispuesto el cardenal Stricht de Chicago, que, al parecer del mismo Secretario General, no estaba a tono con las últimas disposiciones del Vaticano. El cardenal había sopesado dos circunstancias *locales* que lo habían inducido a dictar una prohibición; hubiera accedido, sin embargo, de haberse celebrado aquella asamblea en cualquier otro lugar distinto del de Evanston:

– Que Evanston, enclavada en una región donde era muy fuerte la tirantez entre protestantes y católicos, tenía precisamente en su universidad metodista, donde se desarrollarían las sesiones, el bastión más activo y más polémico de protestantismo.

– Un peligro real de escándalo, moralmente cierto, para la fe relativamente joven de muchos norteamericanos.

Tales eran las razones que habían aconsejado esa ausencia [8].

Quizás había de ser el de Evanston el caso último de ésta, aún mantenida, rígida postura de la Iglesia, en sus relaciones con el movimiento ecumenista. En la conferencia de Oberlin de 1957, de *Fe y Constitución*, había ya dos observadores católicos, los PP. Sheerin y Gustav Weigel. Una conferencia de carácter *regional*, no internacional, como la de Lund [9].

Un cambio sustancial había de operarse tras la convocación del Concilio Vaticano II por Juan XXIII, el papa del ecumenismo. Creaba un *Secretariado para la unión de los Cristianos* en 1960:

> «para mostrar de manera especial nuestro amor y nuestra benevolencia hacia aquellos que llevan el nombre de Cristo, pero se separaron de esta Sede Apostólica; y para que ellos puedan seguir los trabajos del Concilio, y hallar más rápidamente el camino que los conduzca a

[7] C. Lialine, *Le Mouvement Foi et Constitution à l'étape de Lund:* Irénikon (1953) 146-161, 256-282.

[8] C. Lialine, *Evanston-Action:* Irénikon (1954) 369-406.

[9] René Beaupère, O. P., *Conférence de Foi et Constitution à Oberlin* (USA): Istina (1958) 491-510.

aquella unidad que Jesucristo imploró al Padre Celestial en su plegaria, instituimos un negociado particular o Secretariado»[10].

Su creación fue acogida con gran satisfacción por el mundo ecumenista, pues vislumbraba ya en ello un posible diálogo con la Iglesia católica. Se le encomendaban dos funciones principales: desarrollar todas las relaciones con los demás cristianos, y preparar los aspectos ecuménicos del Concilio.

En cuanto a esas *relaciones* o contactos, se prepararon visitas al papa de diversas personalidades del mundo protestante, como la del Primado anglicano de Canterbury, Dr. Fisher, en diciembre del mismo año 1960, a la que seguirían diversas otras visitas, no tan destacadas, pero sí ciertamente importantes.

Luego el intercambio de *observadores* en las asambleas y congresos. Por parte católica, el primer paso de importancia sería la designación de cinco observadores en la Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi el año 1961, y de varios otros observadores en las reuniones del *Comité central,* del mismo Consejo Ecuménico, en París (1962), en Rochester (USA) (1963), en Enugu de Nigeria (1965), en Ginebra (1966), en Heraklion (1967)..., y 15 observadores en la Cuarta Asamblea General de Upsala en 1968.

A finales de 1961 se discutió el tema de una eventual invitación de observadores delegados *no católicos* al Concilio Vaticano II. Por orden de Juan XXIII, este problema constituiría el primer punto del orden del día, en los trabajos de la *Comisión central preparatoria* del Concilio, comenzados en noviembre de 1961, con resultado ampliamente positivo, como constaría en la bula de la convocación del Concilio, *Humanae salutis,* en la navidad de 1961. Y naturalmente, a esta colaboración de los ecumenistas con los católicos, debería responder idéntica colaboración de los católicos con los ecumenistas.

La otra función del Secretariado era más importante aún, la preparación del Concilio bajo el signo *ecuménico.* En el Secretariado mismo funcionaba un grupo doble de *consultores* propiamente dichos y de *peritos.* En ellos figuraban los teólogos y ecumenistas que más habían destacado en esta labor en los años anteriores. Así iría preparándose el decreto sobre ecumenismo, debido totalmente a este Secretariado y que consagraría a la Iglesia católica dentro del movimiento ecumenista.

[10] Motu proprio *Superno Dei nutu,* del 5 de junio de 1960.

La presencia y participación en el Concilio de estos observadores-delegados ecumenistas no sólo constituyó el hecho más saliente y característico de esta reunión conciliar, sino que, además, fue el que con más eficiencia contribuiría a crear esta atmósfera ecuménica que hoy se respira.

Los cinco observadores católicos en Nueva Delhi (1961) fueron: el profesor Jan Groot, delegado de la jerarquía holandesa para la actividad ecuménica; el dominico P. Le Guillou, del Centro Istina de París; el jesuita P. Edward Duff, director del Instituto de Sociología de St. Louis de Missouri; el P. José Edamaram, provincial de los jesuitas del Kerala, en la India, y el P. Ivan Extross, canciller de la diócesis india de Allahabad. Los dos últimos, propuestos al Secretariado Romano por el cardenal Valeriano Gracias, arzobispo de Bombay [11].

El Secretariado para la Unión de los Cristianos fue creado, primero de modo *provisional*, para atender, desde el punto de vista *ecuménico*, la preparación del Concilio, y luego debería desaparecer, como las otras comisiones pre-conciliares. Lejos de ello, y conocidos ya sus frutos, sería confirmado como organismo conciliar el 6 de agosto de 1962, por el motu proprio *Appropinquante Concilio;* y el 14 de enero de 1963, por carta del cardenal Secretario, disponía el papa Juan XXIII que tuviera en su organigrama dos secciones distintas, una *occidental* y otra *oriental;* y después del Concilio volvía a ser confirmado como organismo *permanente* por Pablo VI, por su motu proprio *Finis Concilio,* y era nuevamente confirmado el 15 de agosto de 1967 por la constitución *Regimini Ecclesiae Universae,* para fomentar la *unión de los cristianos,* extendiendo además su competencia al *judaísmo,* en su aspecto religioso. Y ésa es su conformación de hoy.

3. El decreto de ecumenismo *(Unitatis redintegratio)*

Otro paso de gigante en el camino de la colaboración y de la unidad, que quedaría magníficamente completado por el *directorio ecuménico* en el orden de la *práctica.* El decreto quedaba promulgado el 21 de noviembre de 1964. Comienza diciendo que promover la restauración de la unidad entre los cristianos es uno de los

[11] E. Beauduin, *La Troisième Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises. New Delhi 1961:* Irénikon (1962) 6-48; M. Villain-M. Thurian, *L'Assemblée de New Delhi:* Rythmes du Monde (1962) 2-70.

principales propósitos del Vaticano II. En el capítulo 1 establece los principios católicos del ecumenismo, que, en todo caso, deberán observarse íntegramente. El capítulo 2 establece ya, en el orden práctico, el ejercicio de este ecumenismo: que el empeño por restablecer la unión corresponde a la Iglesia entera, tanto a los fieles como a los pastores, y afecta a cada uno, según su capacidad, ya en la vida cristiana de cada día, ya en las investigaciones teológicas e históricas (UR 5).

Pide, ante todo, a todos los fieles, una renovación interior, una conversión interior, con humilde petición de perdón por todas las faltas cometidas contra esa unidad. Luego, determina la licitud y conveniencia, incluso, de algunas prácticas en comunión, aunque no deberá considerarse como un medio que haya de usarse sin discreción, para restaurar la unidad de los cristianos... La manera concreta de obrar, según las circunstancias de tiempo, lugar y personas, la determinará fundamentalmente la autoridad episcopal local, a no ser que se determine otra cosa por la Conferencia Episcopal, o por la Santa Sede (n. 8).

Conviene que conozcamos la disposición de ánimo de los hermanos separados, para lo cual se requiere necesariamente el estudio, que ha de llevarse a cabo conforme a la verdad y con espíritu de comprensión. Es necesario que los *católicos,* bien preparados, adquieran un mejor conocimiento de la doctrina e historia, de la vida espiritual y litúrgica, de la psicología religiosa y de la cultura de nuestros hermanos. Para ello, ayudarán mucho las reuniones de ambas partes, principalmente para tratar cuestiones teológicas, donde entra un trato a los demás de igual a igual, con tal de que los que tienen parte en ellas, bajo la vigilancia de los prelados, sean *realmente peritos.* De tal diálogo no puede sino aparecer, con mayor claridad, cuál es la verdadera naturaleza de la Iglesia católica (n. 9).

Conviene que las instituciones de la sagrada teología, y otras disciplinas, especialmente históricas, se expliquen también bajo el punto de vista ecuménico, para que respondan lo más estrictamente a la realidad de las cosas (n. 10).

Pero el sistema de exponer la fe católica de ningún modo ha de constituir un obstáculo al diálogo con los hermanos separados. Es necesario que se exponga toda la doctrina de manera muy clara (n. 11).

El capítulo 3 trata de las Iglesias y comunidades eclesiales

separadas de la Sede Apostólica, ante todo de las orientales, que poseen desde el principio un tesoro del que la Iglesia de occidente ha sacado muchas cosas en el campo de la liturgia, en la tradición espiritual y en el orden jurídico (n. 14).

Las comunidades eclesiales protestantes, en cambio, discrepan más de la doctrina católica en muchos puntos concretos: discrepan de los católicos, y ellas mismas entre sí. A pesar de esas diferencias doctrinales, la Iglesia católica quiere que se establezca también un diálogo con ellas, en un sentido ecuménico de estima mutua, según las prescripciones dictadas por el mismo Concilio y por la competente jerarquía. Finalmente, el Concilio exhorta a todos los fieles a que se abstengan de cualquier ligereza o celo imprudente, que puedan dañar el verdadero progreso de la unidad [12].

Bibliografía sobre el decreto

Abbot, Walter, *Decree on Ecumenism.* New York 1965.

Adams, Michael-Mc Namara, Kevin, *Vatican II on Ecumenism.* Dublin 1966.

Bartz, Wilhelm, *Dekret über der Oekumenismus.* Trier 1965.

Bavand, Georges, *Le Décret conciliaire sur l'Oecuménisme.* Freiburg 1966, 112 p.

Bea, Agustín, *Il Decreto de Oecumenismo* (con comentario). Roma 1965, 86 p.

Bea, A., *Ecumenismus in Focus.* London 1969, 311 p.

Caloyeras, Dominique, O. P., *Le Concile Oecuménique Vatican II et l'union des Chrétiens.* Istambul 1963, 32 p.

Ceretta, Giovanni, *Commento al Decreto sull'Ecumenismo.* Torino 1966, 244 p.

Congar, Yves, *Introduction au Décret sur l'Oecuménisme.* Paris 1965.

Franquesa, Adalberto, *Decreto sobre el Ecumenismo.* Barcelona 1965.

Jaeger, Lorenz, *Le décret du Vatican II sur l'Oecuménisme.* Bruxelles 1965.

Javierre, A. M., *Promozione conciliare del Dialogo ecumenico.* Torino 1965, 320 p. Madrid 1966.

Jiménez Urresti, A., *Decreto del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre el Ecumenismo.* Madrid 1965.

Karrer, O., *Ouverture oecuménique de Vatican II.* Paris 1969, 184 p.

[12] AAS (1965) 90-107.

Leeming, Bernard, S. J., *The Vatican Council and Christian Unity. A commentary on the Decree on Ecumenism of the second Vatican Council.* London 1966, 333 p.

Mondin, Battista, *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio.* Parma 1966, 196 p.

Nicodemo, Enrico, *Decreto sull'Ecumenismo.* Roma 1966.

Nicolau, Miguel, S. J., *Decreto de Ecumenismo del Concilio Vaticano II. Texto y Comentario.* Madrid 1965, 190 p.

O'Neill, Charles, S. J., *Ecumenism and Vatican II.* Milwaukee 1964, 146 p.

Perarnau, José, *Decreto sobre el Ecumenismo.* Castellón de la Plana 1965.

Roux, Hebert, *Le Concile et le dialogue oecuménique.* Paris 1964, 173 p.

Seumois, André, *Oecuménisme missionnaire.* Roma 1970, 236 p.

Stransky, Thomas F., *The Decree on Ecumenism.* Glen Rock 1965.

Thils, Gustave, *Le Décret sur l'Oecuménisme du II Concile du Vatican.* Paris 1965, 206 p.

Villain, M., *Vatican II et le dialogue oecuménique.* Paris 1966, 240 p.

Virgulin, Stefano, *L'Ecumenismo del Concilio.* Milano 1965.

4. ¿Integración, o sola colaboración?

Por éstos y otros documentos posteriores, consta de la decidida voluntad de la Iglesia católica de entrar en contacto y diálogo, aun teológico, con las otras Iglesias y confesiones cristianas. En relación con el Consejo Mundial, podría tratarse de una *sola colaboración* o, incluso, de una *integración* dentro del mismo Consejo Mundial. En este sentido se hacían algunas preguntas a los responsables del organismo, tanto en Heraklion (1967) como en Upsala (1968). Las objeciones para una integración podrían emanar de ambas partes. De parte *ecumenista,* podrían ponerse determinados reparos en nombre de la *koinonía,* después de lo ya conseguido, y que podría peligrar, con la *integración* de la Iglesia católica, por su enorme número de adeptos en comparación con el de las demás Iglesias-miembros.

Por otra parte, tampoco podría negarse el acceso a una Iglesia que cumpliera las condiciones requeridas para su admisión. En Upsala, no sólo no se oponía reparo alguno, antes se hacían votos para que cuanto antes hiciera su entrada definitiva.

De parte *católica* podrían surgir las dificultades en nombre de la

dogmática. Pero ya el P. Roberto Tucci, S. J., en su famoso discurso de la misma asamblea de Upsala, hizo un agudo comentario de la orientación ecuménica del Vaticano II, demostrando la inexistencia de dificultades dogmáticas opuestas a un *franco diálogo.* No existían más que las de orden *disciplinar administrativo,* que convendría ir eliminando para evitar cualquier escándalo de los fieles. Y ponía como ejemplo la integración de las Iglesias ortodoxas. A ello había aludido ya Pablo VI en su mensaje al patriarca Atenágoras en la iglesia católica de Estambul, en la tarde del 25 de julio de 1967.

Según él, los temas dogmáticos no podrían ser problema para poder proceder a la *integración.* Más graves eran, en este sentido, otros problemas de orden *psicológico* y *práctico,* al ponderar las modalidades de tal integración y las repercusiones que pudieran producir en la organización, actitud y estilo de colaboración fraternal, del Consejo Ecuménico. Lo estaba estudiando el *Grupo Mixto de Trabajo,* del que enseguida hablaremos, que no se mostraba muy favorable a la integración, bastando para el caso la *mera colaboración* católica con el Consejo Ecuménico.

Como lo había hecho notar un teólogo luterano, la cuestión de saber si la Iglesia católica podía llegar a ser miembro del Consejo Ecuménico «no interesaba en primer lugar a Roma, sino a las Iglesias no-romanas» [13].

Aunque Tucci parecía favorecer la *integración,* de hecho no lo era así. Tan sólo demandaba a las dos partes que se colocaran ambas en una perspectiva dinámica de preparar las condiciones favorables para una *posibilidad en el futuro.* Tampoco llevaba el padre representación oficial de la Santa Sede, pues no era ni siquiera delegado observador, sino tan sólo un *invitado orador.* Hablaba sólo a título *personal,* aunque, ciertamente, basándose en las ideas del decreto sobre el ecumenismo, donde se dice que la Iglesia de Cristo *subsiste* (no precisamente *es*) en la Iglesia católica romana [14].

[13] V. Vatja: Lutheran World (1965) 138, citado por J. Hamer en *L'Oecuménisme dans le Conseil oecuménique des Eglises:* Istina (1965-1966) 306; el discurso del P. Tucci: Document.Cathol. (1968) 1484-1487.

[14] Sobre el tema de la integración se escribió bastante por entonces: A. M. Javierre, *El ingreso de Roma en el Consejo Ecuménico de las Iglesias:* Salesianum (1970) 559-600; D. Stanisloae, *L'ingreso della Chiesa Cattolica nel C.E.C.:* Oriente Cristiano (Palermo) (1970) n. 1, 18-31; Thomas F. Stransky, *Roman Catholic Membership in the World Council of Churches:* Ecumen. Rev. (1968) 205-224; Tatiana Atanasiadis, *L'Eglise Catholique Romaine et le COE: De la collaboration à l'adhésion:* SOEPI (1968) n. 41, IV-VI; *La difficile via di Roma verso Ginebra:* Oikumenikon (1972) II, 295-338.

Entre los *ecumenistas* había posturas encontradas, unas *favorables* a la integración, las más, y otras *contrarias.* En la misma conferencia de Upsala, el pastor Roger Mehl la defendía por estas razones:

– Sería expresión de la totalidad de la cristiandad, y se beneficiaría más ampliamente del movimiento y del dinamismo posconciliar.

– Reforzaría a determinadas familias de la Iglesia ortodoxa a no encerrarse en posiciones integristas.

– Constituiría un muy útil contrapeso a la preeminencia de la doctrina y, sobre todo, de la lengua de los anglosajones.

Aunque, por otro lado, esa presencia católica tan numerosa y tan maciza plantearía al Consejo Ecuménico un serio problema de *estructura* por su *masiva representación* en el consejo, con el detrimento correspondiente para otras Iglesias [15].

Habría que buscar, entre todos, unas soluciones adecuadas, porque, como hemos dicho, había también posiciones *contrarias* en orden a esa *plena integración.* Hasta se llegó a pensar en ese anuncio, cuando se supo la proyectada visita de Pablo VI al mismo Consejo Ecuménico, en Ginebra, el año 1969, un año después de la Asamblea General de Upsala. Allí, después de referirse el papa a los diversos campos en que había ya colaboración, decía, con respecto a la *integración:*

> «En virtud de esta creciente colaboración en tan numerosos sectores de interés común, se formula a veces la pregunta: ¿Debe la Iglesia católica *hacerse miembro* del Consejo Ecuménico? Con toda franqueza fraternal, no consideramos que la cuestión de la participación de la Iglesia católica en el Consejo Ecuménico esté madura, hasta el punto de que se pueda, o se deba, dar una respuesta positiva. La cuestión queda todavía en el terreno de la hipótesis. Comporta serias implicaciones teológicas y pastorales. Exige, por consiguiente, estudios profundos, y compromete en un camino que la honradez obliga a reconocer que podría ser largo y difícil. Pero esto no impide que os aseguremos que miramos hacia vosotros con gran respeto y con profundo afecto. La voluntad que nos anima y el principio que nos dirige nos inducirán siempre a proseguir con plenitud de esperanza, y de realismo pastoral, la unidad querida por Cristo» [16].

[15] *Si l'Eglise Catholique entrait au C.O.E.:* Document. Cathol. (1968) 1476.

[16] L'Osservatore Romano, 11-12 junio 1969; Service d'Information (1969) n. 8, 3-6; (1970) n. 9, 7; *Le voyage de Paul VI à Genève:* Document. Cathol. (1969) 615-630; *Il Papa à Ginebra:* Oikumenikon (1969) II, 17-42; *Pablo VI en la sede del Consejo Mundial de las Iglesias:* Unidad Cristiana (1969) 257-263; A. Leite, *A visita de Paulo VI ao Conselho Ecumenico das Igrejas:* Brotéria (1969) II, 195-213;

Por el momento, pues, no podía darse una respuesta sobre el tema. Ni tampoco hoy. Había que seguir mirando al futuro. Al menos por parte de la reglamentación del Consejo Ecuménico, nada se opone a esa integración, si la Iglesia de Roma se decidiera a dar el paso de pedirla, ya que, al integrarse cada Iglesia, no queda obligada a abdicar de su propia doctrina, como se hizo constar claramente ya, en 1950, en una conocida declaración hecha en Toronto [17].

Por el momento, la Iglesia católica se ha decidido por la *vía de la colaboración.* Eso no obstante, un *Grupo Mixto de Trabajo,* como luego veremos, seguía estudiando las diversas soluciones en orden a una posible futura integración. En 1972 se llegaría a la redacción de un amplio proyecto, con la solución adecuada de todas las dificultades de orden teológico, práctico y administrativo, dado caso que se diera el paso de la integración [18].

5. Por la vía de la colaboración

La Iglesia católica ha seguido hasta hoy la *vía de la colaboración* con los diversos organismos del Consejo Ecuménico:

– con el Comité central del propio Consejo Ecuménico de las Iglesias;

– con el Grupo Mixto de Trabajo;

– con la comisión doctrinal de *Fe y Constitución;*

– con la de *Iglesia y Sociedad* (anterior *Vida y Acción*);

– con el Consejo Internacional de Misiones.

Esto, a nivel *universal* del Consejo Ecuménico, porque también lleva esa colaboración a *nivel local* en los llamados *Consejos cristianos* y *Consejos de Iglesias locales,* regionales y nacionales, en comunidad con otros miembros de dichos consejos locales. Para ello, establecía unas normas concretas de colaboración un documento, del 22 de febrero de 1985, del Secretariado para la Unidad [19].

Emilien Lamirande, *Could the Roman Catholic Church become a Member of the World Council of Churches?:* Rev. Univers. Ottawa (1965) 209-236.

[17] G. Thils, *La Declaración de Toronto de 1950,* en *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico.* Madrid 1965, 149-160.

[18] *Les types de relations entre l'Eglise Catholique Romaine et le Conseil Oecuménique des Eglises:* Document. Cathol. (1972) 759-771; Ecum. Rev. (1972) n. 3, 247-288; One in Christ (1972) 358-415.

[19] *La collaboration oecuménique au plan regional, au plan national, au plan local:* Service d'Information (1975) n. 26, 8-34; One in Christ (1975) 342-371;

a) En el Comité central

Suele reunirse este *Comité central* una vez cada año, y nunca falta ya la participación de varios *observadores católicos,* que también siguieron acudiendo, después de Upsala, a las Asambleas Generales de Nairobi (1975), de Vancouver (1983) y de Camberra (1991). En las reuniones anuales del *Comité central,* los católicos comenzaron su asistencia después de Nueva Delhi (1961) como *observadores oficiales.* Así en París (1962), los PP. J. Hamer y J. Sheerin, éste paulista americano. Norma que se seguiría en las demás reuniones anuales: Rochester (1963), Enugu de Nigeria (1965), Ginebra (1966), Heraklion (1967), Upsala (1968), Canterbury (1969), Addis Abeba (1971), Utrecht (1972), Ginebra (1973), Berlín (1974), Ginebra (1976), Ginebra (1977), Kingston de Jamaica (1979), Ginebra (1980), Dresde (1981), Ginebra (1982), Vancouver (1983), Ginebra (1984), Buenos Aires (1985), Ginebra (1987), Hannover (1988), Moscú (1989), Ginebra (1990).

b) En el Grupo Mixto de Trabajo

Importantísimo este organismo de colaboración católica con los ecumenistas. Se constituía en la reunión del *Comité central* en Enugu de Nigeria, en enero de 1965, aunque su primera idea era del mes de abril del año anterior, en una reunión celebrada en Milán para formular planes que pudieran llevarse a la práctica, después de la promulgación del decreto conciliar sobre el ecumenismo, del mes de noviembre de 1964. Y quedaba legalmente fundado en Enugu, con 8 miembros del Consejo Ecuménico y 6 de la Iglesia católica.

El cardenal Bea daría a conocer en Ginebra, el 18 de febrero siguiente, que la Santa Sede daba el visto bueno, y que aceptaba con agrado la constitución de dicho *Grupo Mixto de Trabajo.* Tendría como finalidad propia formular los principios y los métodos que deberían regir la futura colaboración. No tendría facultad para tomar decisiones definitivas, pero podría elaborar proposiciones y sugerencias que fueran sometidas a los organismos correspondientes que ellos representaban, y luego se comunicarían a las Iglesias-miembros.

Los católicos designados para este grupo eran: Thomas Holand (obispo inglés de Sadford); Jan G. M. Willebrands, Secretario del Secretariado Romano; Pierre Duprey, y Jerôme Hamer, del mismo

Oikumenikon (1975) II, 283-315; Oriente Cristiano (Palermo) (1975) n. 3, 94-116; Unitas (1975) 196-223.

Secretariado; William Baum, de la Comisión ecuménica norteamericana, y Charles Boyer, jesuita [20].

Primera reunión en Bossey (Suiza), del 22 al 24 de mayo del año 1965, para precisar el mandato propio del grupo y definir sus métodos de trabajo. Encuentro que se caracterizó por un espíritu de comprensión cristiana, anotando la gran cantidad de temas que presentaban un carácter común para todos, y que convenía que se fueran estudiando en conjunto. Un primer contacto y una primera confrontación de opiniones. Quedaban elegidos como *co-presidentes* el pastor Wisser't Hooft y el obispo Willebrands [21].

En las diversas reuniones de los años siguientes fueron elaborándose diversos documentos, que a su tiempo irían viendo su publicación: en Bossey y Ariccia (1965), Bossey y Crêt Berard (1966), Ariccia y Asís (1967), Arnoldskhein y Roma (1968), Gwatt (1969), Nápoles (1970), Stuttgart (1971), Roma (1972), Windsor (1973) y Venecia (1974).

Los documentos aparecidos fueron:

– *Programa de actividades,* campo de colaboración 1973-1976, colaboración en curso, campos de exploración de nuevas posibilidades [22].

– *El diálogo ecuménico:* su naturaleza, su base o referencia común, participantes y forma del diálogo, temas, clima o condiciones del diálogo y ejercicio concreto de ese diálogo [23].

– *Reflexiones sobre el diálogo* (este documento, propio más bien del Secretariado Romano para la Unión de los Cristianos). Naturaleza y finalidad, fundamentos, condiciones, método, temas y función del diálogo [24].

– *Testimonio común y proselitismo de mala ley:* el testimonio común, el proselitismo de mala ley, cualidades requeridas para el

[20] *Composition du «Groupe Mixte de Travail»* COE-*Eglise Catholique Romaine:* SOEPI (1965) n. 15, 2-3.

[21] *La première réunion du Groupe Mixte:* Document. Cathol. (1965) 1109-1110; Ecum. Rev. XVII (1965) 265-266; SOEPI (1965) n. 18, 1.

[22] Serv. Inform. (1973) n. 22, 18-21; Oikumenikon (1974) I, 291-311.

[23] Document. Cathol. (1968) 145-152; Serv. Inform. (1967) n. 3, 27-30; (1970) n. 12, 3-11.

[24] Serv. Inform. (1967) n. 3, 27-30; One in Christ (1971) 93-111; Unidad Cristiana (1970) 339-347; Oikumenikon (1970) I, 339-356; II, 103-108.

testimonio común, testimonio cristiano, y relación entre las Iglesias [25].

– *Ecumenismo hoy:* algunos elementos de la situación ecuménica. La atmósfera ecuménica mejorada, las diferentes áreas ecuménicas, tipos de colaboración, maduración de la conciencia ecuménica, dificultades de renovación, aun teológica, y práctica de la división. Ecumenismo «oficial» y ecumenismo «real», insistencia sobre la «identidad». El amor al orden y el papel del temor. Dos exigencias comunes: la búsqueda de un auténtico ecumenismo local, expresar nuestra fe juntos en el mundo. Testimonio común y expresión común de la fe [26].

En 1974 se cumplían los primeros diez años de existencia del *Grupo Mixto de Trabajo.* Al año siguiente, 1975, tenía lugar en Nairobi la V Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Allí se proponía la designación de un *Nuevo Grupo Mixto de Trabajo,* que se creaba, de hecho, el 1 de julio de 1976. Queda reestructurado, con respecto al anterior, con unos 16 miembros poco más o menos, que deberían reunirse una vez cada año. Se recomendaba, además, el nombramiento de un *grupo restringido* de 6 miembros, que sería el responsable de las actividades efectuadas de una a otra reunión.

Su tarea había de consistir en descubrir y establecer nuevas posibilidades ricas de promesas para el desarrollo ecuménico. Los primeros miembros católicos de este nuevo grupo eran: Monseñor Ramón Torrella Cascante, Vice-Presidente del Secretariado Romano, como co-moderador del grupo; el P. Simón Amalorpavadass, director del Centro Nacional Bíblico-catequético-litúrgico de Bangalore (India); el P. Pierre Duprey; el P. Heinrich de Riedmatten, O. P., Secretario de «Cor Unum»; el P. Danilo Dzwonyk, ukraniano; el P. Emmanuel Lanne, benedictino de Chevetogne; Monseñor Basile Meeking, del Secretariado; el P. Thomas Stransky, paulista, y Sor Frances Webster, de las Hermanas del Servicio Médico [27].

Primera reunión en Utrecht, en octubre de 1976, a las que se

[25] Serv. Inform. (1971) n. 14, 19-24; One in Christ (1972) 82-92; Ecumen. Rev. (1971) 9-20, y (1975) 74-75; Intern. Rev. Missions. (1981) 304-313.

[26] One in Christ (1975) 30-52; Diálogo Ecuménico (1974) 591-616; Oikumenikon (1975) I, 141-166.

[27] *Le nouveau groupe mixte de Travail:* Serv. Inform. (1976) n. 32, 40.

irían sucediendo las de Piannazza (Turín) (1977), Louverain (1979), Marsella (1980), Ginebra (1981), Ariccia (1982), Bossey (1984), Riano (1985), Bossey (1987), Venecia (1988), Saint Prix (1989), Roma (1990).

En 1980 publicaba un nuevo documento sobre el testimonio común en cuatro partes:

– El hecho del testimonio común, nuevas iniciativas, nueva conciencia y renovación por medio de ese testimonio.

– Testimonio cristiano-testimonio común: terreno común de los cristianos, fuente del testimonio común. La Iglesia y el testimonio común, efectos de ese testimonio, situaciones del testimonio común en el mundo.

– Realizaciones del testimonio común: ocasiones y posibilidades, problemas y tensiones, niveles y estructuras.

– Lucha y esperanza [28].

c) Con «Fe y Constitución»

Otra colaboración importantísima, ésta de orden *doctrinal*, de los católicos y los ecumenistas. En su conferencia particular de Lund, en 1952, estaban ya presentes *por primera vez* los católicos como observadores oficiales. Como decía en el discurso de apertura el Dr. Brilcoth:

> «El que por primera vez hayan sido designados, por sus autoridades, observadores católicos, es ya un signo importante que pone de manifiesto que la Iglesia romana no es indiferente a lo que actualmente se realiza para llegar a un mejor entendimiento entre los cristianos de diferentes tradiciones, y que la amistad espiritual puede existir, a pesar de barreras eclesiásticas anteriormente infranqueables. Tengo la alegría de dar la bienvenida a los observadores que han sido designados por el vicario apostólico de Estocolmo».

Se estudiaban allí puntos concretos tan importantes como la *naturaleza de la Iglesia* y el *culto* y la *intercomunión* [29].

A sus siguientes conferencias particulares, de New Haven (1957), St. Andrew de Escocia (1960), Montréal (1963), Aarhus (1964), continuaron asistiendo los católicos designados para ello

[28] Serv. de Inform. (1980) n. 44, 155-166; One in Christ (1981) 149-170; Unitas (1981) 264-282.

[29] Wilhelm Menn, *Roman Catholic Voices on the Lund Conference:* Ecum. Rev. V (1952/53) 294-298; Document. Cathol. (1952) 1257-1265.

por el Secretariado Romano, pero como *observadores* tan sólo. En la de Bristol de 1967, se llegaría ya a una participación *activa* de estos católicos.

En Bristol, el movimiento *Fe y Constitución* reestructuraba su propio reglamento para acoger más ampliamente dentro de su ámbito a teólogos de otras Iglesias, aunque no pertenecieran como miembros al Consejo Ecuménico, era el caso de la Iglesia católica, y se expresaba constantemente el deseo de que estos teólogos católicos participaran en todo *como miembros* propios. La jerarquía católica aceptaba la invitación. Los candidatos serían propuestos por la misma comisión de *Fe y Constitución*, tras previo acuerdo con la Iglesia católica, por su Secretariado Romano para la Unión. Pero no sería la Iglesia católica *como tal* la que se empeñara en esta nueva colaboración doctrinal, sino *algunos teólogos* desde el punto de vista católico, siempre a la búsqueda de la verdadera unidad.

Los primeros teólogos designados fueron: el franciscano Humberto Betti, decano de la Facultad de Teología del Antonianum; Raimundo E. Brown, biblista, profesor en Baltimore; Walter Burghardt (USA), teólogo; Tarsicio Tshibangu, rector de la Universidad de Kinshasa, antes Lovanium, en Zaire; Bernard Dupuy, O. P., de Istina de París; Emmanuel Lanne, benedictino de Chevetogne; Jorge Mejía, de Santiago de Chile; Joseph Ratzinger (futuro cardenal), y Samuel Ryan, S. J., profesor de teología de Ernakulam (Kerala-India). Todos ellos escogidos por la Santa Sede, de una lista de 25 nombres propuestos [30].

Como tales miembros de derecho, irían participando en las sucesivas reuniones o conferencias de *Fe y Constitución*: Lovaina (1971), Marsella (1972), Salamanca (1973), Accra (1974), Ariccia (1976), Lausana (1977), Bangalore (1978), Taizé (1979), Annecy (1981), Lima (1982), Creta (1984), Stavanger de Noruega (1985), Budapest (1989).

Fueron preparando también sus propios documentos. En Marsella, uno sobre *El problema del ministerio ordenado* (1972), con estos puntos: 1) Contexto de la discusión. 2) La comunidad cristiana. 3) La apostolicidad de la Iglesia y sucesión apostólica. 4) La ordenación. 5) La renovación del ministerio. 6) Hacia un reconocimiento de los ministerios [31].

[30] *Participation catholique à la commision de Foi et Constitution:* Serv. Inform. (1969) n. 7, 4-5.

[31] Diálogo Ecuménico (1973) n. 29, 83-116; Istina (1973) 418-447 y 448-474.

En Salamanca (1973) se estudió y discutió el tema *Conceptos de unidad y modelos de unión,* redactándose un informe, amplio informe, con introducción y dos partes: 1) El contexto, la unidad de la Iglesia en el designio de Dios para el mundo, la visión de una Iglesia unida como comunión conciliar, comunión conciliar y unión orgánica, niveles de unidad y urgencia de la unión orgánica, e identidad, cambio y unidad. 2) ¿Cómo puede el acuerdo (declaración conjunta sobre doctrina) contribuir a la unidad de las Iglesias? Y ¿qué puede hacerse de ese acuerdo sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio? [32].

Tema central de Accra (1974): *Dar razón de la esperanza que está en nosotros.* También sobre bautismo, ministerio y eucaristia [33]. Seguía debatiéndose este tema que sólo en Lima (1982) llegaría a la redacción de su texto definitivo. En Lima misma se estudiaba el tema de la *Unidad de la Iglesia y la renovación de la comunidad humana,* más el punto de la unión de las Iglesias [34].

Importantísimo el *documento-informe* redactado, y aprobado, sobre *bautismo, eucaristía y ministerio,* que se enviaba, para su examen, a todas las Iglesias miembros del Consejo Ecuménico y a las autoridades máximas de la Iglesia católica, a la espera de las sugerencias que se hicieran para proceder a su enmienda y aprobación definitiva. Consta de una introducción, en la que se expone el proyecto del estado actual del proceso del consenso en los tres sacramentos citados, de las sugerencias y recomendaciones que se pudieran hacer.

Con el tiempo, irían llegando esas sugerencias y enmiendas por parte de las diversas Iglesias. Mientras tanto se celebraban las siguientes reuniones en Creta (1984), sobre el tema central de *Hacia la expresión común de la fe apostólica en el día de hoy»* [35], y en Stavanger de Noruega en 1985 [36].

Mientras se llegaba a la siguiente *reunión plenaria,* iba reuniéndose el *Comité permanente* de la comisión para examinar y catalogar las respuestas recibidas. Así, en Annecy y en Postdam, en 1986. Las respuestas recibidas habían sido reunidas ya en dos volúmenes

[32] Diálogo Ecuménico (1974) n. 34, 179-346; The Ecumen. Rev. (1974) 291-303.

[33] Istina (1975) 164-179 y 270-288.

[34] Istina (1982) 6-172; Ecum. Rev. (1982) 107-131.

[35] Serv. Inform. (1984) n. 56, 126-127; Proche Orient Chrétien (1984) 86-95; Angelicum (1986) 187-212.

[36] Irénikon (1985) 376-386; Istina (1986) 1-144; Serv. inform. (1986) n. 61, 145-148; Best Thomas F. Stavanger 1985. Génève 1986, VIII-256 p.

y se esperaba pronto un tercero. Entre esas respuestas, la de la Iglesia católica, comunicada en carta al secretario ginebrino, en un texto de 40 páginas, elaborado por el Secretariado Romano y por la Congregación para la Doctrina de la Fe, a base de las respuestas recibidas de las Conferencias Episcopales y de las facultades de teología católica.

Comienza afirmando que el BEM es posiblemente el resultado más significativo de aquella comisión, y marcaba un progreso en el movimiento ecuménico. Admite numerosas apreciaciones *positivas*, pero al mismo tiempo también *algunas críticas*. Dice, ante todo, que el BEM debe situarse en el contexto eclesiológico más amplio, lo que es indispensable. En relación con ello, se ve una necesidad de clarificar la doctrina de los sacramentos, aunque el BEM testifica progresos notables. Lo mismo en relación con la noción de tradición, donde la *tradición apostólica* debe quedar claramente distinguida de las *tradiciones* propias de las Iglesias locales, como, por ejemplo, en el uso del agua bautismal, del pan y del vino para la eucaristía, o de la ordenación de las mujeres. También hay que precisar la noción de autoridad en la Iglesia, necesaria para determinar lo que es realmente constitutivo de la misma. Revisa luego, en particular, los tres sacramentos incluidos en el BEM, *bautismo, eucaristía y ministerio*, reconociendo que este último resulta el más difícil.

Al recibirse esta respuesta en el secretariado ginebrino, el Dr. Gassman, director del Secretariado de *Fe y Constitución*, hacía estas reflexiones:

– Por primera vez en la historia del movimiento ecuménico, ha respondido oficialmente la Iglesia romana a un documento ecuménico, afirmando así, de manera concreta, con autoridad, y sin ambigüedades, su compromiso en el único movimiento ecuménico global, y su plena participación en el mismo.

– Los comentarios católicos que hace se presentan como sugerencias para un trabajo ulterior de *Fe y Constitución*, al que los teólogos católicos romanos están plenamente adheridos. Tales comentarios se hacen sobre la base de definiciones de la doctrina católica, que pueden conducir a un debate en el interior también de la Iglesia católica misma, con relación a sus propias posiciones doctrinales y ecuménicas.

– La respuesta aprueba claramente las amplias secciones del BEM y ve, si son aceptadas por las otras Iglesias, un medio para

profundizar la comunión ya existente, aunque imperfecta aún, entre las Iglesias, y para progresar ulteriormente hacia la meta de la plena unidad visible.

– Subraya la respuesta en términos claros, la importancia del diálogo multilateral como complemento y como cuadro más amplio para los *diálogos bilaterales* entre las comunidades cristianas mundiales. La crítica más importante se refiere a la convicción de que el «ministerio ordenado requiere la ordenación sacramental por un obispo que se encuentre dentro de la sucesión apostólica» [37].

Nueva reunión en Madrid, en el mes de agosto de 1987, del *Comité permanente*, para seguir revisando los programas del BEM, la expresión común de la fe apostólica para nuestro tiempo, la unidad de la Iglesia, y la renovación de la comunidad humana.

Se redactaba el texto de una carta que debería ser enviada a las Iglesias miembros sobre el BEM, con los proyectos para un coloquio que se programaba en Finlandia para el mes de julio del año siguiente. Las respuestas recibidas eran ya 160. Y se repartía un documento de 100 páginas sobre la *fe apostólica,* como documento de estudio preliminar, con el título de *Confesando una misma fe: hacia una explicitación ecuménica de la fe apostólica expresada en el credo de Nicea-Constantinopla* [38].

d) Con «Vida y Acción» («Iglesia y sociedad»)

En 1966 organizaba el movimiento *Vida y Acción,* que había comenzado a denominarse *Iglesia y Sociedad,* su primera conferencia mundial particular en Ginebra, según recomendación del Comité central, en su reunión de Enugu de 1965.

Previamente habían sido ya ampliamente discutidos ambos temas de *Iglesia* y *Sociedad* por teólogos y sociólogos católicos, ortodoxos y protestantes, en marzo del mismo año 1965, y en Londres en febrero de 1966. Sus conclusiones habían sido sometidas ya a la Santa Sede y al Consejo Ecuménico por el Grupo Mixto de Trabajo, que funcionaba ya. En el coloquio de Londres quedaban redactados dos informes; 1) Problemas teológicos de la ética social cristiana, y 2) Nuevo método de estudio y acción para la Iglesia y la sociedad [39].

[37] Irénikon (1987) 395-396.

[38] Irénikon (1987) 389.

[39] Document. Cathol. (1966) 1697-1704.

De *parte católica* asistían a la Conferencia de Ginebra: Natalio Botana (de Argentina), empleado en el centro de estudios políticos de Lovaina; Alionne Diop, editor de «Présence Africaine»; Edward Duff, S. J.; Miguel Fogarty, de la universidad de Gales del Sur; Joseph Gremillon, director de la Catholic Relief Services, de Nueva York, para el desarrollo económico y social; François Houtart, director del centro de investigaciones sociales y religiosas de Lovaina; Charles Moeller, de Roma, y Vittorio Veronese, presidente de la Banca de Roma. Y como *invitados*, tres católicos más: Sra. Jackson (Bárbara Ward), economista y escritora británica; el P. Willian F. Ryans, de Ottawa y el P. Thomas Stransky, del Secretariado Romano para la unidad.

En cuatro volúmenes quedarían recogidos los trabajos preparatorios (ya desde 1962):

1. La ética social cristiana en un mundo en transformación.

2. La responsabilidad de los gobiernos en una época revolucionaria.

3. El desarrollo económico en una perspectiva mundial.

4. El individuo y el grupo humano.

El debate se repartió entre cuatro secciones:

– Desarrollo económico en una perspectiva mundial.

– Naturaleza y función de la Iglesia en una era revolucionaria.

– Las estructuras de cooperación internacional.

– Problemas del individuo y de la comunidad en la sociedad de cambio.

Y al lado de estas cuatro secciones, otros tres grupos de trabajo, uno sobre *Potencialidades de la revolución tecnológica y científica*, otro sobre *Teología y ética social*, y el tercero sobre *Acción de la Iglesia en la sociedad*. Sus miembros componentes intervenían también en los trabajos de las secciones.

A lo largo de la conferencia no se argüiría tanto en teología como en datos de experiencia, que proporcionaban el estado de las sociedades modernas [40].

[40] Ecum. Rev. (1967) 61-76; (1968) 445-463; Irénikon (1967) 15-29; One in Christ (1966) 366-376; SOEPI (1966) n. 7, 22-23; *Eglise et Société, une enquête oecuménique*. Genève 1966, vols. I-VI; Document. Cathol. (1966) 1485-1513; *Church and Society:* Ecumen. Rev. (1985) n. 1, 1-163.

• *La* SODEPAX

Una *comision mixta* de estudio sobre la sociedad, el desarrollo y la paz, compuesta de *católicos* y de *ecumenistas.* Ya la Iglesia católica había organizado, por su parte, después del Vaticano II, una comisión pontificia similar, la *Justitia et Pax,* con fecha 6 de enero de 1967. Pero era de *solos católicos.* La SODEPAX, en cambio, era *mixta,* creada bajo inspiración católica, el 20 de julio de 1967. Los representantes católicos eran: monseñor Joseph Gremillon; monseñor Pio Laghi; el P. Jerôme Hamer, O. P.; el P. Heinrich de Riedmatten, O. P.; el Sr. Vittorio Veronese y el Sr. August Vanistendael.

En su primera sesión de Ginebra (julio de 1967) se centraron en estos puntos:

– La concepción teológica de la sociedad y del amor en la historia y en la sociedad.

– Una estrategia del desarrollo en una perspectiva mundial.

– El reconocimiento de la plena dignidad del hombre en la humanidad nacional, regional, e internacional [41].

En los años inmediatamente sucesivos fueron desarrollándose otras reuniones de la SODEPAX, en Zagorsk (Rusia), en marzo de 1968, con estos temas: Reflexión teológica... Etica social cristiana, otras cuestiones de la sociedad tecnológica, interpretación teológica de Ginebra 1966, y ¿cómo puede hablar el teólogo sobre la ética social? [42].

En abril de 1968, nuevo coloquio en Beirut del Líbano; y en mayo del mismo año, en Roma, para examinar los resultados de la sesión de Beirut, y del primer año de funcionameinto de la comisión común, y para dar algunas recomendaciones para el futuro.

Podría recordarse también la conferencia de Boston, en julio de 1979, sobre *Fe, ciencia o futuro,* organizada por *Iglesia y Sociedad* (*Vida y Acción*), y segunda después de la de Ginebra de 1966. Asistía a ella una delegación católica de 12 miembros, presidida por el jesuita P. Roger Heckel, secretario de *Justitia et Pax,* que al año siguiente será nombrado arzobispo de Estrasburgo [43].

Por lo que se refiere a SODEPAX, no tendría larga vida. Fundada

[41] Document. Cathol. (1968) 384 y 1507-1509.

[42] Istina (1968) 439-444, 485-502.

[43] Serv. Inform. (1979) n. 41, 15-16.

en 1967 de *modo experimental*, y prolongada varias veces en años sucesivos, se procedería a su *supresión*, de común acuerdo de ambas partes, para diciembre de 1980, principalmente por dos razones, una de *personal* y otra de *economía*. Pero había sido todo un símbolo de colaboración en el campo *de lo social* [44].

Suprimida la SODEPAX, se llegaría a la constitución de un nuevo *Grupo Consultivo Mixto* (GGM), que tenía su primera reunión en Roma, los días 17 y 18 de septiembre de 1981, y una segunda en Bossey, los días 22 y 23 de febrero de 1982. Ambas sobre un tema común: el pensamiento y la acción social. Se proyectaba una tercera reunión para el mes de enero de 1983 [45].

e) *Con el Consejo Internacional de misiones*

Después de su integración en Nueva Delhi, el año 1961, seguiría teniendo sus propias conferencias internacionales, en Méjico (1963), Bangkok (1972/1973), Melbourne (1980), San Antonio de Texas (1989). En la de Méjico hubo 2 observadores católicos, el P. Jorge Mejía y el P. Thomas Stransky. En Bangkok, hasta 11 observadores católicos, 6 de ellos del Secretariado Romano para la Unión de los Cristianos. En la de Melbourne 5 y en la de San Antonio, 19.

En el campo misional era tanto más necesaria una colaboración católico-ecumenista, cuanto que habían abundado, en la historia de las misiones, frecuentes y enconados roces entre católicos y protestantes. Se hacía cada vez más necesario desarrollar la actividad misionera por parte de unos y de otros, en un espíritu verdaderamente ecuménico. De ello hablaban, de parte católica, los decretos conciliares del ecumenismo y de la actividad misionera.

• *En el decreto «Ad gentes»*

El decreto *Ad gentes* habla, en cinco de sus números (6, 12, 15, 29 y 36), de esta inteligencia y colaboración ecuménica de todos los cristianos en general, en el campo de la actividad misionera.

Este principio de colaboración entre todos los cristianos es ya una cosa evidente, de la que no se puede dudar. Otra cosa es determinar a qué puntos concretos deberá extenderse esa colabora-

[44] Irénikon (1980) 189-190; Serv. Inform. (1980) n. 44, 147-150.

[45] Serv. Inform. (1982) n. 49, 66-67.

ción: si sólo a puntos de *orden práctico,* o también de *orden doctrinal,* y, en nuestro caso, a la obra misma de la *evangelización.*

Algunos puntos concretos quedaban ya mencionados en los decretos de misiones y de ecumenismo. El problema es interesante y acuciaba a misionólogos y ecumenistas. Para ello organizaba un coloquio mixto la revista «Parole et Mission», en noviembre de 1964, con 5 católicos y 3 protestantes, que centraron su discusión en estos puntos:

– *Cooperación en el plano de la información.* Punto en el que no podía existir discordia. Información dada en la prensa (periódicos, revistas...), que debería ser seria, leal y sincera, que diera a conocer a unos los respectivos avances de los otros. Información estadística, por medio de atlas geográficos y estadísticas esmeradamente confeccionadas, y en los campos mismos de misión, donde pueden aportarse precisos datos de la experiencia. Información por medio de exposiciones misioneras y, finalmente, por los medios más modernos de la radio y de la televisión.

– *Cooperación social.* Tampoco aquí podía haber desacuerdo, y la recogen en concreto no pocos documentos conciliares. Puede llevarse a cabo a través de organizaciones internacionales, confesionales o aconfesionales, que tienen, todas ellas, como objetivo común ayudar positiva y progresivamente a toda la humanidad, sobre todo a los pueblos aún pobres y menos desarrollados: enseñanza primaria, media y superior; caridad en todos sus grados y campos; actividad caritativo-social, que puede, incluso, constituir una especie de *pre-kerigma,* o de *pre-misión,* o de *pre-evangelización,* predisponiendo, en favor de los cristianos, las almas de los paganos.

– *Entendimiento amistoso.* Principio aplicado ya por algunas confesiones protestantes, que llegan a un acuerdo amistoso para repartirse los campos de misión, aunque las grandes ciudades quedaran al margen de ese reparto. Tendría como principal finalidad asegurarse la paz confesional. Pero, fuera de esta ventaja, lleva consigo otros inconvenientes, como imponer esa obligación a unas y otras confesiones religiosas, en detrimento quizá de los mismos pueblos evangelizados. El problema se agravaría ante el fenómeno de la emigración. Los católicos, por su parte, no pueden admitir este principio, pues les quedaría automáticamente vetado un determinado territorio, contra el mandato de Cristo de evangelizar a *toda criatura* en *todo el mundo.*

– *Cooperación en el plano de la formación y medios de aposto-*

lado. Dos planos podrían considerarse aquí: los *instrumentos de trabajo* que podrían emplearse, y la *formación propia de los misioneros.* En cuanto al primero, no hay razón para impedirlo. Misioneros católicos y protestantes pueden buscar en ello una franca colaboración. En cuanto al plano segundo, podría admitirse en el caso de una *formación práctica,* pero ya no en un plano estrictamente *doctrinal.*

– *¿Una evangelización en común?* Es donde podrá haber mayores dificultades. Por evangelización se entendería la primera predicación del mensaje cristiano a los paganos. Los protestantes pueden aceptarlo entre sí, no así los católicos y los protestantes. Esa evangelización tiene como meta la conversión y el bautismo, mediante la agregación a una Iglesia determinada. Y aunque el bautismo sea el mismo entre protestantes y católicos, no es la misma su fe. De ahí la imposibilidad radical de una evangelización propiamente ecuménica o común. Por lo demás, la evangelización protestante puede ser de gran utilidad para el pagano, pues al fin y al cabo pone a su alcance el conocimiento de la revelación y el mensaje cristiano. Así enfocada la cuestión, la evangelización protestante puede ser considerada como un medio providencial en orden a la salvación de muchos paganos que de otro modo no podrían alcanzar esa salvación. Pero de ahí no puede argüirse a la cooperación de protestantes y católicos en la primera evangelización de los no cristianos. El problema quedará resuelto el día en que todos los cristianos hayan llegado a conseguir la verdadera unidad [46].

- *En el «Unitatis redintegratio»*

Aunque su alcance es propiamente *ecuménico,* de *unión* entre *los cristianos,* no le faltan sus toques de aspecto *misionero.* Ya el proemio recoge que la labor del ecumenismo es una necesidad para la *evangelización,* porque

> «la división repugna abiertamente para el mundo y es un obstáculo para la causa de la difusión del evangelio por todo el mundo» (UR 1).

En el capitulo 2 se dice con relación a la actuación de los católicos en los campos de misión:

> «Es también conveniente que los católicos que se dedican a obras misionales en los mismos países que otros cristianos, conozcan, hoy sobre todo, los problemas y los frutos que surgen del ecumenismo en su apostolado» (n. 10).

[46] A. Henri, *La cooperation oecuménique dans la Mission:* Parole et Mission (1966) 244-260.

Se trata de evitar roces, fricciones, escándalos y divisiones entre unos y otros cristianos, y de no alejar con tal proceder a los paganos [47].

Aquí la cooperación o colaboración entre los diversos misioneros en un espíritu ecumenista consiste más bien en un respeto mutuo y en la preparación de una misión futura colectiva, que en el apostolado de alguna captación individual. Esto atañe más a la intervención entre unos y otros *cristianos*. Lo que no quita que, en misiones propiamente tales, se aspire a la incorporación de los individuos, siempre sin dañar el movimiento ecumenista, que tiende a una *incorporación colectiva*.

Y no olvidemos que, en cuanto a los *particulares*, cada uno tiene el deber de buscar la verdad, y de abrazarla, una vez hallada y haberse persuadido de ella.

Por lo demás, el n. 12 del decreto, patrocina una franca colaboración con los hermanos separados.

> «...Esta cooperación, establecida ya en no pocas naciones, debe ir perfeccionándose más y más, sobre todo en las regiones donde se lleva a efecto una evolución social y técnica, tanto en la justa estimación de la dignidad de la persona humana, como en la promoción del bien y de la paz, en proseguir la aplicación social del evangelio... Mediante tal colaboración, todos cuantos crean en Cristo pueden fácilmente advertir de qué manera les es posible conocerse mejor unos a otros, apreciarse más, y despejar el camino de la unidad de los cristianos» [48].

Bibliografía general

Adam, Karl, *Una Sancta in katholischen Sicht.* Düsseldorf 1948, 144 p. (en francés: *Vers l'Unité Chrétienne.* Paris 1949, 174 p.).

Baum, Gregory, OSA, *Progress and Perspectives: The Catholic Quest for Christian Unity.* New York 1962, X-245 p.

Bea-Heenan-Saint John, *Christian Unity. A Catholic view.* London-New York 1962, 198 p.

Bea, Agustín, *La Unión de los Cristianos.* Barcelona 1963, 398 p.

Borrely, A.-Eutizi, M., *L'Oecuménisme spirituel.* Genève 1988, 250 p.

[47] Mons. Van Cauwelaert, *Le Décret sur l'Oecuménisme et les Missions:* Revue Clergé Africain (1966) 244-260.

[48] Domenico Colombo, *Le Missioni nell'era ecumenica:* Ut unum sit (1969) n. 22, 50-83; M. J. Le Guillou, *L'unique témoignage et le dialogue oecuménique en perspective missionnaire:* Oecumenica (1969) 150-170; G. B. Mondin, *Ecumenismo Protestante e Missioni Cattoliche:* Fede e Civiltà (1962) 9-65.

Breneecke, G., *Weltmission in ökumenischen Zeit.* Stuttgart 1961, 336 p.

Calvet, J., *Le problème catholique de l'Union des Eglises.* Paris 1921, 110 p.

Cary Elwes, Columbe, *The Shepfold and the Shepherd.* London 1956, 259 p.

Cereti, Giovanni-Voicu, Sever J., *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo interconfessionale, 2. Dialogi locali (1965-1987).* Bologna 1988, XXX-1844, más 180 p.

Congar, Y., O. P., *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique.* Paris 1937, XIX-403 p.

Desumbila, J., *El ecumenismo en España.* Barcelona 1964, 241 p.

Dumont, C. J., O. P., *Les voies de l'Unité Chrétienne.* Paris 1954, 231 p.

Fries, H.-Rahner, K., *Unione delle Chiese: possibilità reale.* Brescia 1986, 219 p.

Girault, René, *L'Oecuménisme. Où vont les Eglises?* Paris 1983, 240 p.

González Montes, Adolfo, *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y Documentos de los diálogos intereclesiales de la Iglesia católica y otras Iglesias cristianas, y declaraciones de sus autoridades (1964-1984).* Salamanca 1986, LXIII-1.009 p.

Grasso, Domenico, S. J., *¿Es posible la unión de las Iglesias?* Barcelona 1961, 158 p.

Hanahoe, Edward F., *Catholic Ecumenism.* Washington 1953, 182 p.

Krezmar, Karl, *Rom und der Ruf zum Einheit.* Wien 1929, VI-214 p.

Lamarque, Alfred, *Vers l'Unité: Catholiques et Protestants.* Paris 1963, 332 p.

Lanne, Manuel, *A los 20 años del Decreto de Ecumenismo:* Pastoral Ecuménica (1985) 163-180.

Le Guillou, M. J., *Mission et Unité. Les exigences de la communion.* Paris 1960, vols. I-II, 292 y 340 p.

Margull, H. J., *Zur Zendung der Kirche. Material der ökumenisches Bewegung.* München 1963, 378 p.

Mc Nabb, O. P., *The Church and Reunion.* London 1937, X-206 p.

Mc Namara, Kevin, *Christian Unity.* Maynooth 1962, XIII-192 p.

Maturin, B. W., *The Price of Unity.* New York 1917, 283 p.

Meyer, Harding, *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog.* Frankfurt Main 1987, 277 p.

Michel, P., *L'Orient et Rome. Etude sur l'Union.* Paris 1895, XLIV-378 p.

Middleton, E. S., *Unity and Rome.* New York 1922, XVI-268 p.

Mondin, G. B., *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio.* Parma 1966, 196 p.

Paniker, Raimondo, *Il dialogo intrarreligioso.* Assisi 1989, 207 p.

Pattaro, G., *Corso di teologia dell'Ecumenismo.* Brescia 1985.

Piette, Maxime, *L'Union des Eglises.* Bruxelles 1928, 103 p.

Pribilla, Max, S. J., *Um die Wiedervereinigung in Glauben.* Freiburg im Br. 1926, 80 p.

Pugliese, J. F.-Voicu Sever, J., *A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Dialogue.* Roma 1984, 260 p.

Saint John, Henry, O. P., *Essays in Christian Unity (1928-1954).* London 1955, 144 p.

Sampedro, F., *Manual de Ecumenismo. Iglesias cristianas y pastoral misionera.* La Florida, Santiago de Chile 1988, 288 p.

Sánchez Vaquero, J., *Cristianos, reconciliaos (Salamanca: 30 años de ecumenismo).* Salamanca 1985, 396 p.

Schmidt, Stefano, *Veinte años de desarrollo del ecumenismo:* Pastoral Ecumen. (1985) 9-32.

Schutte, Heinz, *Um die Wiedervereinigung in Glauben.* Essen 1959, 192 p.

Seumois, André, *Pessimisme Missionnaire.* Roma 1970, 234 p.

Sheerin, J. B., *Reunión cristiana, el movimiento ecuménico y los católicos americanos.* Alcoy 1969, 298 p.

Stirnemann, Alfred (ed.), *20 Jahre Oekumenismus.* Innsbruck-Wien 1984, 371 p.

Stirnemann, A. (ed.), *Oekumenische Hoffnungen. Neun pro Oriente-Symposien (1965-1970).* Innsbruck-Wien 1984, 255 p.

Tondini de Quarenghi, Cesare, *La Prière et l'appui du Saint-Siège et de l'Episcopat dans l'oeuvre de la réunion des Eglises.* Paris 1876, VI--123 p.

Veillet, Raymond, *Unité Chrétienne.* Paris 1962, 151 p.

Villain, Maurice, *La Prière de Jésus pour l'Unité Chrétienne.* Tournai 1960, 145 p.

Villain, M., *Oecuménisme spirituel.* Paris 1962, 248 p.

Wiegel, Gustave, S. J., *The Ecumenical Movement. A Catholic Approach.* London 1962, 79 p.

Problème before Unity. Baltimore-Dublin 1962, X-149 p.

L'Unità della Chiesa. Milano 1962, 207 p.

18

El diálogo con los ortodoxos

Ya dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, podía la Iglesia católica estar en contacto con los ortodoxos, que, al igual que los protestantes, confieren conjuntamente en los organismos que hemos citado: en el Comité Central, en el Grupo Mixto de Trabajo, en *Fe y Constitución*, en *Iglesia y Sociedad* (*Vida* y *Acción*) y en el Consejo Internacional de Misiones. Eso no obstaba para que también pudiera entrar en *diálogo bilateral* con cada una de las Iglesias orientales, y con el conjunto de todas ellas, tanto de las llamadas *precalcedonenses,* como de las *bizantino-eslavas,* o más propiamente *ortodoxas.*

1. Antecedentes del actual diálogo oficial

Durante nueve siglos, esto es, desde la ruptura oficial de 1054 en tiempos de Miguel Cerulario, ha existido entre ambas Iglesias un macizo muro de separación y de mutuo desconocimiento. Tan sólo la cancelación de excomuniones (7 de diciembre de 1965), día de la clausura del Concilio Vaticano II, vendría a romper el hielo que existía, desde entonces, entre Constantinopla y Roma, aunque no vayamos a creer que no existieron tentativas de diálogo a lo largo de esos siglos, intentando recuperar la unidad rota, y conseguida, sólo temporalmente, en el segundo Concilio Ecuménico de Lyon (1274) y en el de Florencia (1439).

Ya en el siglo XI hubo dos tentativas, bajo los pontífices Gregorio VII (1073-1085) y Urbano II (1088-1099). Tampoco faltaron coloquios particulares a lo largo del siglo XII, de carácter privado,

como los del obispo Anselmo de Havelberg en 1136 y 1155, del arzobispo Pedro Grossolano en Milán en 1133, o de Hugo Aetheriano en 1169. Luego, los fracasos en los concilios unionistas ya citados de Lyon y de Florencia, en los siglos XIII y XV respectivamente.

La culpa de estos fracasos no era sólo de los ortodoxos, también tenía su parte de culpa la Iglesia católica: la alianza de algunos papas con los normandos, la lucha en occidente entre el imperio y el papado, con ocasión de la guerra de las investiduras; el desarrollo de las cruzadas latinas en Tierra Santa y Próximo Oriente, las presiones ejercidas por Carlos de Anjou, en tiempos de Martín V, soñando siempre con la reconquista de Constantinopla; la falta de comprensión por parte de algunas autoridades romanas y los desaciertos de algunos misioneros católicos en sus métodos de apostolado en el Próximo Oriente, y luego la toma de Constantinopla por los turcos (1453) hacía más precario y difícil el contacto entre oriente y occidente.

Los nuevos contactos comenzarían tan sólo nuevamente ya muy entrado el siglo XIX, y las *reuniones parciales* a que se llegó en varias regiones, en los siglos inmediatamente anteriores, dando origen a las actuales *Iglesias uniatas* (que conservan el rito oriental propio, después de su unión con Roma), agudizarían más la tirantez existente entre la ortodoxia y Roma. A partir de mediados del siglo XIX hasta nuestros días, todos los sumos pontífices han ido preocupándose del problema de la *unión* y del contacto directo con las Iglesias ortodoxas.

Primero Pío IX que, desde su accesión al sumo pontificado, dirigió una atención particular a oriente. En 1847 recibía una embajada del sultán de Constantinopla, que le proponía el restablecimiento del patriarcado latino de Jerusalén. Era restablecido efectivamente en 1848. Con tal ocasión dirigía una carta a todos los cristianos de oriente, invitándoles a la unión. Invitación que era mal acogida en oriente. Una reunión de 4 patriarcas y 20 obispos, congregada en Constantinopla en mayo de ese mismo año, dirigía al papa una contestación de tono duro y amargo [1].

Al pensarse en el Concilio Vaticano I (1864), volvía el papa a ocuparse de los ortodoxos, invitándoles a participar activamente en las sesiones conciliares. También se le daba una respuesta negativa. Pío IX fracasaba en sus intentos de acercamiento a las Iglesias ortodoxas.

[1] Véase reproducida en Contacts (1965) n. 49, 23-46.

No tendría mejor suerte León XIII en su largo pontificado. En su carta encíclica del 20 de junio de 1894, con ocasión de su jubileo episcopal, tomaba como tema central de la misma la unión de todos los cristianos [2]. En su célebre encíclica *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1896 [3], insistía particularmente en la nota de la *unidad de la Iglesia de Cristo*. El congreso eucarístico de Jerusalén (1893) tenía como finalidad principal la unión de los cristianos. A él asistieron 18 prelados orientales y 15 occidentales.

Todas estas actuaciones de León XIII iban causando cierta impresión de simpatía en oriente, convertida en desilusión cuando el patriarca Anthimo VII de Constantinopla publicaba una encíclica patriarcal, recordando, en tono un poco acerbo, las antiguas querellas entre latinos y griegos, y reprochando precisamente esa labor del papa de favorecer la creación de comunidades *uniatas* [4].

Pío X no tenía ni el genio político ni los amplios horizontes de su antecesor. Por otro lado, hubo de hacer frente a hondos problemas internos de la Iglesia, como el movimiento *modernista*. Aun así, tampoco se mantuvo al margen del problema oriental. En 1907 mandaba celebrar con toda solemnidad las fiestas en homenaje a san Juan Crisóstomo, y en 1909 aprobaba, dentro de una campaña de oraciones por la unidad, el *Octavario de preces* para pedir la unión de los cristianos [5].

A Benedicto XV le tocó sufrir el azote de la primera guerra mundial. Sin esperar al final de ella, creaba en 1917 la Congregación Romana para las Iglesias Orientales, propuesta ya en el congreso eucarístico de Jerusalén (1893); y, unos meses más tarde, el pontificio Instituto Oriental en Roma para un estudio más profundo de los temas orientales.

Pío XI realizaba ya una verdadera obra orientalista en encíclicas, discursos consistoriales, cartas apostólicas, audiencias privadas... Todo lo aprovechaba para manifestar sus anhelos íntimos de

[2] ASS 26 (1893-1894).

[3] ASS (1985-1986).

[4] A. de Vries, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano:* Civ. Cattol. (1962) I, 47-49; Orbis Catholicus (1962) I, 470-475, y Stimmen der Zeit (1961/1962) 375-380; Rosario Esposito, *L'Ecclesiologia unionistica di Leone XIII*. Roma 1961, 107 p.; R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano. Studio storico-sistematico*. Roma 1960, 744 p.

[5] Roger Aubert, *La Semaine de Prières pour l'Unité chrétienne*. Louvain 1950, 103 p.; M. Baronchelli, *L'Ottava di Preghiere per l'unione della Chiesa*. Bergamo 1946, 94 p.

la unidad. Con ocasión del tercer centenario del martirio de san Josafat (1923), publica su carta encíclica *Ecclesiam Dei,* en la que esboza un verdadero programa unionista. En 1925, las fiestas conmemorativas del concilio ecuménico de Nicea le proporcionan nueva ocasión para insistir en su interés por las liturgias orientales. En 1928 publicaba la *Rerum orientalium,* en la que admitía que la ignorancia y los prejuicios habían existido por ambas partes. En la reordenación de los estudios eclesiásticos, se imponía una disciplina sobre *cuestiones orientales,* que deberían cursar cuantos quisieran acceder a los grados académicos. Y desde 1935 se imponía en toda la Iglesia el *Día del oriente cristiano,* como existía ya el *Domund,* o día de las misiones. Y a él se debería el método que podríamos llamar *psicológico,* que desarrollaba en carta suya al primado de los benedictinos: crear una atmósfera favorable a la comprensión y estima mutuas: deslavizar, deslatinizar, desbizantinizar, desnacionalizar, en una palabra, la concepción esencial del cristianismo, porque la Iglesia de Cristo no es latina, ni griega, ni eslava, ni bizantina; es católica, universal [6].

Pío XII siguió la misma trayectoria orientalista que su antecesor. En 1944 y en 1945 dirigía dos encíclicas a los cristianos de rito oriental, la *Orientalis Ecclesiae Decus* [7], con ocasión del centenario de san Cirilo de Alejandría, y la *Orientales Ecclesiae omnes,* del 23 de diciembre de 1945, demostrando el interés que sus antecesores habían mostrado por la unión de las Iglesias. En 1952, una tercera encíclica oriental, la *Orientales Ecclesias* [8], deplorando la presión comunista contra los cristianos en general, y el año anterior, con ocasión del décimo quinto centenario del concilio de Calcedonia, la *Sempiternus Rex* [9], invitando a la unión nuevamente [10].

Juan XXIII puede ser considerado ya como el *papa del ecumenismo* y del *unionismo.* El daría los pasos más avanzados entre los católicos por la vía del ecumenismo y de la unión. Era una verdadera obsesión la suya; y a ello tendería primordialmente, al menos en su principio, la idea de la convocación de un concilio ecuménico. No en vano había pasado gran parte de su vida diplomática en

[6] P. M. Belloy, *Pie XI et le retour de l'Orient separé:* Orient. Christiana (1929) n. 55, 5-28; Stanislas Tyszkiewicz, S. J., *Adaptation doctrinale et unionisme oriental:* Unitas (1946) n. 4, 15-30.

[7] AAS (1944) 129-144.

[8] AAS (1953) 5-14.

[9] AAS (1951) 625-644.

[10] Luigi Ciappi, *Gli apelli all'unione del s. Padre Pio XII:* Unitas (1955) 154-160; Segundo Benito, *Pío XII y el Oriente Cristiano:* Re-Unión (1956) 52-63.

pueblos orientales. Innumerables sus intervenciones en este sentido, como ya en su discurso a los cardenales en el cónclave que lo elegía papa. Siempre como meta de su pontificado, la unión de todos los cristianos [11].

Pablo VI es el *papa del diálogo,* que daría fin al Concilio en la misma línea directriz del unionismo. Su primer tanto se lo ganaría con su viaje a Jerusalén (1964), donde daría un fraterno beso de paz al patriarca constantinopolitano Atenágoras, después de tantos siglos de separación e incomprensión. El gesto se repetiría en su viaje a Turquía en 1967. A él se debería el definitivo levantamiento de excomuniones, al finalizar el Vaticano II, quedando así ya abiertas las puertas para poder iniciar el *diálogo,* tema que abordaba en su gran encíclica *Ecclesiam suam* [12].

2. Necesidad de este diálogo

Por todos estos documentos, vemos que la Iglesia católica estaba dispuesta y abierta al *contacto* y al *diálogo.* Por su parte, los ortodoxos comenzaban a sentir también su necesidad, sobre todo con ocasión del Concilio Vaticano II. Unas declaraciones nada más: el arzobispo melquita de América, Monseñor Antonio Bashir, no dudaba en afirmar que teólogos y obispos ortodoxos no tendrían dificultad en reconocer al obispo de Roma un primado de honor, augurando que también las otras dificultades podrían ser superadas por todos. Muchos ortodoxos –añadía– acogerán favorablemente la invitación del papa a constituir una comisión de estudio entre teólogos y oradores católicos y ortodoxos [13].

Más importantes, otras declaraciones del profesor Jorge Florowsky, del San Sergio de París, y luego de la universidad norteamericana de Harvard:

> «En este estadio preliminar del trabajo pre-conciliar –decía– puede hallar sitio un 'encuentro' con los ortodoxos... pero tal encuentro no podrá aportar nada de provecho, si no se hace en una atmósfera de

[11] Avelino Esteban Romero, *Juan XXIII y las Iglesias ortodoxas.* Madrid 1961, 311 p.; David Stiernon, *Giovanni XXIII e l'Oriente Cristiano:* Unitas (1959) 129-141; 163-172; (1960) 36-45; R. Rouquette, *Mgr. Roncalli et les Eglises orthodoxes:* Etudes (1960) 225-250; Angel Santos, *Juan XXIII y los pueblos orientales:* Sal Terrae (1963) 406-411; Charles Boyer, *L'unità cristiana: Giovanni XXIII-Paolo VI:* Unitas (1963) 305-319.

[12] AAS (1964) 637-654.

[13] Unitas (1959) 186.

confianza y de respeto mutuos... De otro modo, el profundo cambio de vida puede fácilmente degenerar en discursos que no serán siquiera discursos sobre la fe, sino una logomaquia estéril, conduciendo a un mayor alejamiento y a un endurecimiento recíproco... Pero antes de juzgar sobre la oportunidad de un 'encuentro' con los católicos romanos, partiendo de las necesidades de la paz y de la colaboración internacional, los teólogos ortodoxos y las autoridades eclesiásticas ortodoxas deben plantearse, abierta y sinceramente, el problema de la naturaleza de la Iglesia romana, o del 'cisma romano'. Y esto exige que sea elaborada, en toda su plenitud y complejidad, la doctrina sobre la Iglesia» [14].

Así otros teólogos ortodoxos, como el ruso Alejandro Schmemann en un artículo publicado con el título *Roma, Concilio Ecuménico e Iglesia Ortodoxa* [15].

«¿Será posible –termina– llegar a un acuerdo en todos estos puntos, después de varios siglos de desavenencia? Parecería que no, pero ante todo hay probabilidad de un *nuevo diálogo teológico*... Ha comenzado, pues, un nuevo diálogo, que se establecerá en un lenguaje común, que tiene como fundamento el común de la tradición. El cisma se encubó por una larga separación teológica y espiritual; debe, pues, restañarse con una mentalidad católica. No pueden esperarse resultados rápidos ni espectaculares, no hay lugar a un optimismo superficial y fácil, pero sí lo hay para la esperanza, la oración y el trabajo» [16].

En el verano de 1959 tenía su reunión anual el *Comité central* del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Rodas, primera reunión tenida en territorio griego. A ella acudían varios católicos, en función de *periodistas* nada más, para poder informar de su desarrollo, pero con la preconcebida intención de establecer contacto con los ortodoxos, y preparar, quizás, una posterior reunión de teólogos. Eran el P. Dumont, O. P., de Istina de París; Willebrands, delegado del episcopado holandés para asuntos ecuménicos; Strothmann, benedictino de Chevetogne; Maurice Villain, y Antoine Wenger, redactor de La Croix de París. Ortodoxos, los pertenecientes al Comité central.

El P. Dumont daba a conocer el modo de actuar del centro Istina de París y proponía que en 1960 se celebrara una gran reunión de teólogos católicos y ortodoxos. Quedaban designados

[14] Re-Unión (1959) 86-88; Vers l'Unité Chrétienne (1959) 33-36; Irénikon (1959) 318-322; Oriente Cristiano (1958) 84-88.

[15] St. Vladimir's Seminary Quart. Spring. (1959) n. 2, 2-10, resumido en Vers l'Unité Chrétienne (1958) 84-88.

[16] Angel Santos, *Contactos entre disidentes y católicos:* Sal Terrae (1960) 325-330.

tres ortodoxos que, con el P. Dumont, planearan los pormenores de esa proyectada reunión, aunque habían de proceder con extremada reserva. No se habían enterado ni siquiera los periodistas. Algunos comenzarían a hablar de una maniobra del Vaticano. Lo desmentía el cardenal Tisserant, declarando al mismo tiempo que, en la situación actual, era posible y útil una conversación teológica de carácter privado.

Radio Vaticano exageraría, evidentemente, la noticia que daba el 3 de septiembre, refiriéndose a este encuentro de Rodas, anunciando que se trataba de la organización oficial, para el año siguiente, de una conferencia entre una decena de especialistas católicos y ortodoxos, y en Venecia exactamente.

Exageraba, ciertamente. Ni en Rodas salió nunca el nombre de Venecia, ni, si llegaba a realizarse la reunión, se trataba de una reunión *oficial,* sino *meramente privada.* De ahí que pulularan diversas opiniones en torno a aquella «clandestina» reunión de Rodas.

Otra dificultad provenía de que de la proyectada reunión quedaban excluidos los ecumenistas protestantes, ya que se celebraba al margen del Consejo Ecuménico de las Iglesias [17]. En vista de las reacciones por esta pretendida marginación, en las conversaciones de los ecumenistas, que temían, además, que los ortodoxos se apartaran de su colaboración con el Consejo Ecuménico, inclinándose más bien a una inteligencia con los católicos, hubo de suspenderse esa proyectada reunión ortodoxo-católica, que Radio Vaticano ubicaba en Venecia.

En la revista «To Vima» de Atenas hacía un comentario el profesor Amílcar Alivisatos, exhortando a que también la Iglesia ortodoxa promoviera estos contactos, pues, al parecer, se debían tan sólo a sugerencias católicas. Eran necesarios esos contactos para que fueran conociéndose mejor unas Iglesias tan antiguas como cercanas. Sus diferencias eran muy varias: unas, por ignorancia mutua, y no tenían valor alguno real; otras, provenientes de imaginaciones nacidas de inveterados prejuicios; y otras, en fin, verdaderamente consistentes y reales, que era necesario solucionar.

La ignorancia mutua había creado, después de tantos siglos de separación, diferencias imaginarias, basadas únicamente en la hostilidad y el fanatismo recíprocos. Por eso subrayaría el cardenal

[17] J. G. M. Willebrands, *La rencontre de Rhodas:* Vers l'Unité Chrétienne (1960) 1-4.

Tisserant la necesidad de organizar frecuentemente contactos mutuos, con el fin de favorecer el conocimiento recíproco de ambas Iglesias.

En cuanto a las diferencias *reales*, habría que determinar primero cuáles eran, porque las había de importancia secundaria, y no esencial, como quizás la del *Filioque*, y otras de mayor enjundia, como la naturaleza de la Iglesia y del primado romano, que convendría estudiar y solucionar. Sólo así podría llegarse a la plenitud de la unidad. La Iglesia católica tenía ya sus centros propios para el estudio de estas cuestiones, como el Pontificio Instituto Oriental de Roma, el centro Istina de París, el similar de Chevetogne (Bélgica), la Universidad Católica de Lovaina, y centros parecidos en varios lugares de Alemania [18].

En todo caso, por una y otra Iglesia iba preparándose un ambiente favorable a estos primeros contactos bilaterales *no oficiales* [19].

Por entonces no podía pensarse aún en reuniones *oficiales*, no podía aspirarse a más. El diálogo propiamente oficial se entablaría *oficialmente* por los dos jerarcas responsables de las dos Iglesias, Pablo VI y el patriarca Atenágoras de Constantinopla, asesorados, naturalmente, por sus propios teólogos y canonistas consultores: diálogo iniciado en Jerusalén, continuado en Constantinopla, proseguido en Roma, a la búsqueda de una solución positiva para oriente y occidente [20].

3. Los diálogos bilaterales

Bilaterales, porque se trata de un contacto *bilateral* entre la Iglesia católica, o al menos de algunos de sus teólogos, con cada una de las demás Iglesias orientales; y *diálogos*, en plural, porque son diversos y distintos con cada una de ellas en primer lugar, y

[18] Vers l'Unité Chrétienne (1959) 76-78.

[19] Antonio Osuna, *La Iglesia Católica y el Oriente Cristiano. Hacia un diálogo:* Oriente Cristiano (1967) n. 3, 12-26; J. Corbon, *Le Chiese Ortodosse in rapporto ad un eventuale unione con la Chiesa Cattolica:* Clero e Missioni (1966) 24-30; Emmanuel Lanne, *Ortodossi e cattolici orientali di fronte al problema dell'unità:* Oikumenikon (1964) III, 110-128.

[20] J. F. Long, *Lo sviluppo nelle relazioni fra cattolici e ortodossi:* Civ. Cattol. (1968) I, 343-351; Joseph Raj, *Catholic-Orthodoxe Dialogue Today:* Indian Ecles. Studies (1967) 3-12; Gennadios Zervos, *Il dialogo degli Ortodossi:* Humanitas (1968) 158-182; Papandreu Damaskinos, *Les conditions du dialogue entre l'Eglise Ortodoxe et l'Eglise romaine:* Verbum Caro (1961) n. 82, 68-73.

luego con el conjunto de todas ellas, tanto de las Iglesias *precalcedonenses*, como de las *eslavo-bizantinas* u *ortodoxas*. Haremos un estudio sobre cada una de ellas.

a) Con las Iglesias precalcedonenses

Llevan ese nombre, o también el de Iglesias *antiguas del oriente*, aquellas que se separaron de la unidad en tiempos y con ocasión del concilio ecuménico de Calcedonia, el año 451. También se las llama a veces *anticalcedonenses*, por ser contrarias a ese mismo concilio calcedonense.

Dos grupos: el grupo *nestoriano*, que dio origen al nombre de esta Iglesia, que admitía dos naturalezas distintas en Cristo, lo que era recto, pero también *dos personas* en el mismo Cristo, lo que era *herético*. Y las *Iglesias monofisitas*, que defendían en Cristo la *unicidad de persona*, lo que era recto, pero también la *unicidad de naturaleza*, lo que era *herético*. En todo caso, se negaban a admitir la doctrina recta del concilio de Calcedonia. No nos detenemos aquí en explicar cómo entendían ellos el concepto de *naturaleza*. Y eran tres Iglesias independientes: la *siro-jacobita*, tanto *occidental* del Próximo Oriente, como la *oriental* del Malabar, en la India; la *copta* de Egipto o alejandrina, y su filial la copta de *Etiopía o Abisinia;* y la *Iglesia de Armenia*. De todas hemos de exponer sus contactos bilaterales con Roma, primero con cada una de ellas, y luego con el conjunto de todas.

- *Con cada Iglesia precalcedonense en particular*

Primero la *nestoriana*. No había comenzado sus contactos con Roma cuando se clausuraba el Concilio Vaticano II, aunque sí había enviado dos representantes suyos como observadores a la tercera etapa del Concilio, a petición de Pablo VI, que así se lo pedía al patriarca o catholicos Simeón (1964). Ambos daban sus impresiones sobre la celebración de la etapa [21]. A la cuarta etapa del Concilio no asistieron ya observadores ñestorianos.

Las hondas discusiones *internas* de la Iglesia nestoriana, escindida en dos patriarcados opuestos, no facilitaban precisamente el contacto con Roma, atentos a resolver antes sus propias tensiones internas.

[21] Lamsa Gendo-Rihasa, *Réactions assyriennes au Concile du Vatican II:* Proche Orient Chrétien (1967) 291-300.

Tan sólo comenzarían a partir de 1984, cuando, en noviembre de ese año, llegaba a Roma, para entrevistarse con el papa, el patriarca Mar Denha IV, con residencia entonces en Teherán, acompañado de uno de sus obispos y de su secretario particular. Se intercambiaron los correspondientes discursos entre el papa y el patriarca [22].

También el jefe de la otra parte de esta Iglesia dividida, Mar Addai, visitaba Roma, donde dejaba entender que esperaba la reunión de la parte que le reconocía a él con la otra parte que reconocía a Mar Denha [23].

Había tenido ya estos primeros contactos bilaterales la *Iglesia siro-jacobita occidental*, con el envío de sus observadores delegados al Concilio Vaticano. Luego, poco se haría hasta 1971, en que el patriarca Mar Ignatius Yacoub III visitaba a Pablo VI en el mes de octubre, con el consabido intercambio de discursos y mensajes [24]. La Santa Sede le devolvería la visita, con el envío del cardenal Willebrands a Damasco [25].

Se repitió la visita de Mar Ignatius Yacoub en mayo de 1980, ahora con Juan Pablo II, acompañado de una buena parte de su jerarquía [26]. Y lo haría, una vez más, en junio de 1984, el nuevo patriarca Mar Ignatius Zakka I, con su correspondiente acompañamiento. Papa y patriarca firmaban una declaración conjunta haciendo resaltar los puntos convergentes de sus doctrinas [27].

La *Iglesia siro-jacobita del Malabar* tenía un primer contacto con su catholicos Mar Basilio Eugenios I, el papa Pablo VI, en su visita a la India, con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Bombay, en diciembre de 1964. En 1982, envío de una delegación romana, con ocasión del 70 aniversario del restablecimiento del «Catholicado del Este» en la India (1912); y en junio de 1983, visita del nuevo catholicos Moran Mar Basilios Marthoma

[22] L'Osservatore Romano, 27 noviembre 1984; *S. S. Mar Denha IV en visite à Rome:* Proche Or. Chrét. (1984) 345-351.

[23] Irénikon (1984) 516-517.

[24] *I discorsi di Paolo VI e del Patriarca siro-ortodosso S. S. Ignatius Jacoub III:* Unitas (1972) 29-34; Oikumenikon (1971) II, 346-351; Proche Or. Chrét. (1971) 343-356; Service d'Information (1972) n. 16, 3-5.

[25] Unidad Cristiana (1982) 368-370; Proche Or. Chrét. (1972) 328-337.

[26] L'Osserv. Romano, 15 mayo 1980; Serv. Inform. (1980) 101-104.

[27] Serv. Inform. (1984) n. 55, 65-69; Document. Cathol. (1984) 822-826; Christliche Osten (1984) 138-149; Irénikon (1984) 349-353; Proche Or. Chrét. (1984) 96-106.

Mateo I, a Juan Pablo II, acompañado de sus obispos. Contactos de cortesía que no han llegado a un diálogo bilateral teológico [28]. Tan sólo en 1989 la primera reunión mixta.

Más importantes son los contactos y aun diálogos entre Roma y la *Iglesia copta de Egipto, o alejandrina.* Primero había acudido al Vaticano II con dos observadores propios. Con fecha 8 de agosto de 1967, había enviado ya Pablo VI una carta personal al patriarca Cirilo VI, en relación con los Santos Lugares de Palestina [29]. Y en junio de 1968 enviaba el papa, a la nueva catedral copta del Cairo, una reliquia de san Marcos que se conservaba en Venecia. Era portadora de ella una delegación pontificia [30].

A la toma de posesión del nuevo patriarca Amba Shenouda III, era enviado, en delegación especial, el cardenal Willebrands; y en mayo de 1970, el propio patriarca Shenouda visitaba a Pablo VI en Roma, para continuar *personalmente* con el papa el diálogo comenzado con el cardenal. Le acompañaban varios de sus Obispos [31].

Resultado de esta entrevista sería la primera formación de una *comisión mixta copto-católica,* que fue celebrando sus reuniones de carácter doctrinal en El Cairo en marzo de 1974, que publicaba una *declaración conjunta* doctrinal: preámbulo, declaración sobre la cristología, enunciado de estudios posteriores, y diversos problemas concretos analizados en aquella primera reunión [32].

Nuevas reuniones en el Cairo en octubre de 1975, en Viena en agosto de 1976 y nuevamente en El Cairo en marzo de 1978 [33]. Luego en Amba Bihoi en 1988.

Menos contactos con la *Iglesia copta de Etiopía.* En agosto de 1971, una delegación romana para la entronización del nuevo patriarca Teophilos, en Addis Abeba. Un observador suyo había estado presente en el Vaticano II. Varias cartas entrecruzadas entre el papa y el patriarca, y en octubre de 1981, visita a Roma del

[28] Irénikon (1983) 232-234; Document. Cathol. (1983) 840-841; Christliche Osten (1983) 118-120; Diakonia (1983) 295-299; Serv. Inform. (1983) n. 52, 82-85.

[29] Document. Cathol. (1967) 1548-1549.

[30] Document. Cathol. (1968) 1295-1298; Proche Or. Chrét. (1968) 184-198.

[31] L'Osserv. Rom., 6 mayo 1973; Oikumen. (1973) I, 509-531; Civ. Cattol. (1973) II, 471-480; Unitas (1973) 183-194; Proche Or. Chrét. (1973) 172-191; Document. Cathol. (1973) 510-516; Serv. Inform. (1973) n. 2, 3-11; Christl. Osten (1973) 68-92; Kyrios (1973) 25-48.

[32] Document. Cathol. (1974) 448; Serv. Inform. (1974) n. 24, 14-16; Proche Or. Chrét. (1974) 347-351.

[33] Serv. Inform. (1975) n. 28, 13-14; (1977) n. 33, 18, y (1978) n. 37, 6.

patriarca Tekle Haimanot. Comenzaría así un contacto más estrecho entre ambas Iglesias [34].

Finalmente, la *Iglesia de Armenia,* cuyos catholicos de Etchmiazin y de Cilicia habían enviado sus propios observadores al Concilio Vaticano. Ya en 1964, con ocasión del viaje de Pablo VI a Tierra Santa, se había entrevistado en Jerusalén con el catholicos de Jerusalén, Yeguishé Derderian [35]. Tres años y medio más tarde, visita al Vaticano del catholicos de Cilicia, Khoren Paroyan, en mayo de 1967 [36].

En julio del mismo año 1967, encuentro del papa en Constantinopla con el patriarca armenio de aquella ciudad, Snork Kaloustian [37].

Hemos de recordar que la Iglesia monofisita armenia está repartida entre varios patriarcados o catholicados distintos e independientes entre sí, el de Etchmiazin, que es el principal, el de Cilicia, el de Constantinopla y el de Jerusalén.

Podríamos recordar también la visita a Roma, mayo de 1970, del patriarca de Etchmiazin, Vasken I, con su séquito correspondiente, produciéndose por ambas partes una *declaración conjunta* [38].

Y del 15 al 19 de abril de 1983, nueva visita a Roma del patriarca de Cilicia, Karekin II Sarkissian, también con comunicado conjunto oficial [39].

- *Diálogo con el conjunto de Iglesias precalcedonenses*

Hemos visto los contactos de la Iglesia de Roma generalmente con los máximos jerarcas de las Iglesias precalcedonenses. Tan sólo con la Iglesia copta de Egipto se había llegado al establecimiento de

[34] L'Osserv. Rom., ed. española, 15 noviembre 1981; Quaderni di Studi Etiopici (1981) n. 2, 21-27.

[35] Document. Cathol. (1964) 169-170.

[36] Proche Or. Chrét. (1967) 83-90; Serv. Inform. (1967) n. 3, 4-6; Oikumen. (1967) I, 527-535.

[37] Proche Or. Chrét. (1967) 257-258, y 261-263; Serv. Inform. (1967) n. 3, 9-10.

[38] Oriente Cristiano Palermo (1970) n. 2, 2-24; Proche Or. Chrét. (1970) 162-178; Oikumen. (1970) I, 535-556; Serv. Inform. (1970) n. 11, 3-11; Unitas (1970) 201-211.

[39] Serv. Inform. (1983) n. 51, 43-44; Document. Cathol. (1983) 505-509; Irénikon (1983) 231-232; Christl. Osten (1983) 79-83; Proche Or. Chrét. (1983) 267-276.

una *comisión mixta* de estudio para temas doctrinales. Las demás Iglesias, nada. Faltaba, pues, ese contacto o diálogo *a nivel teológico*, en orden a esclarecer puntos doctrinales distintos, que deberían ser previamente resueltos antes de llegar a una inteligencia o comunión total.

Primera reunión de esta clase, aunque a nivel aún *no oficial* en Viena, del 7 al 12 de septiembre de 1971, patrocinada y preparada por el movimiento católico *Pro Unione*, de carácter ecuménico. Reunión similar a las que ya estas Iglesias habían tenido con las otras del ámbito bizantino. Una docena de expertos por ambas partes. Por la católica, los peritos Karl Rahner, Piet Schoonenberg, Klostermann, Van der Aalst, Long, y varios más. Además de cuestiones de orden práctico, se trataron de examinar y discutir estos cuatro temas:

– Análisis e interpretación del concilio de Calcedonia.

– Problemática cristológica desde el punto de vista de la dogmática del N. Testamento.

– Diferencias entre las concepciones cristológicas de los ortodoxos bizantinos y los católicos.

– Cuestión de la recepción de los concilios.

Al fin del encuentro, se publicaba una *declaración común* [40].

Segunda reunión, también en Viena, en septiembre de 1973, para proseguir el estudio de los puntos antes enunciados. En esta reunión se pedía que tales encuentros no fueran *extraoficiales*, como hasta entonces, sino que tuvieran un *carácter oficial;* propuesta aceptada por todos, aunque no se hacía constar en el comunicado oficial [41].

Nueva y tercera reunión, también en Viena, en agosto de 1976, con asistencia de 20 teólogos por cada parte. Tema central: *Análisis y estudio de miras y posturas eclesiológicas generales de las dos Iglesias en diálogo.* Los siguientes por orden de presentación:

1. Acuerdos cristológicos de Viena.
2. La Iglesia de Cristo como Iglesia local.
3. La necesidad y los criterios de la comunión entre las dos Iglesias.

[40] Proche Or. Chrét. (1971) 339-342; Wort und Wahrheit (1972) (un suplemento especial); Het Christelijk Oosten (1972) 3-17; Angel Santos, *Il dialogo tra le Chiese non calcedonesi tra di loro e con le Chiese Ortodosse slavo-bizantine:* Oikumen. (1974) I, 236-258.

[41] Proche Or. Chrét. (1974) 51-57.

4. El origen de la idea conciliar.

5. La importancia de los concilios para el conjunto de la Iglesia.

6. La autoridad de los concilios y la unión de la Iglesia.

7. La confesión obligatoria y la historicidad de la vida de la Iglesia.

8. Las consecuencias prácticas de las tres conversaciones de Viena [42].

Cuarta reunión, también en Viena, en septiembre de 1978, con unos 40 participantes en total. Al final se redactaba un comunicado bastante amplio, en 20 puntos, que, en cierto modo, marcaba la tarea que se había prefijado en esta primera serie de consultas teológicas. Al menos aparecía el nuevo clima que se había creado entre todos. Así terminaba esta serie de coloquios organizados por el movimiento *Pro Oriente* de Viena [43].

Quinta reunión en Viena, 1988.

b) Con las Iglesias ortodoxas (bizantino-eslavas)

Hemos de seguir el mismo procedimiento del apartado anterior. Más importantes, por el mayor número de fieles de estas Iglesias *ortodoxas,* así llamadas en la historia porque fueron las que se opusieron a las «heterodoxas precalcedonenses», tutelando la recta *(ortodoxa)* doctrina, y apelativo que se conservó después de su separación de Roma. Primero, los contactos de la Iglesia de Roma con *cada una* de esas Iglesias ortodoxas en particular, y luego el diálogo bilateral teológico con el *conjunto* de todas ellas, aun *a nivel oficial.*

Hasta mediados del siglo XIX, y exceptuando la Iglesia rusa con su propio patriarcado independiente para todo su territorio, no existía más que la jurisdicción de Constantinopla sobre todo el núcleo de regiones bizantinas eslavas. Al surgir por ese tiempo las diversas nacionalidades en la Europa oriental, sacudiendo el yugo turco, se daría pie para el establecimiento de distintas Iglesias ortodoxas autocéfalas, jurisdiccionalmente independientes de Constantinopla, que seguiría ostentando su carácter de *patriarcado ecuménico.*

[42] Oikumen. (1976) 788-789; Irénikon (1976) 486-490; Christl. Osten (1976) 22-26.

[43] Irénikon (1978) 341-381; Proche Or. Chrét. (1978) 376-381; (1979) 69-75; Ostkirchliche Studien (1979) 312-326; Diálogo Ecuménico (1979) 129-133.

Pueden considerarse hasta cuatro grupos principales:

– El *bizantino-griego*, con las Iglesias de Constantinopla (patriarcado) y las Iglesias de Grecia y de Chipre (arzobispados mayores).

– El *grupo melquita* (de prevalencia árabe), con los patriarcados de Antioquía, Alejandría y Jerusalén.

– El *grupo eslavo* con Rusia (independiente de Constantinopla desde 1458, y patriarcado de Moscú desde 1589), para todos los territorios rusos; y luego las Iglesias de Bulgaria y de Serbia, en la actual Yugoslavia, ambas como patriarcados.

– Otro grupo *ni eslavo ni bizantino*, aunque sí de doctrina ortodoxa, como Georgia y Rumanía, ambas patriarcados.

Existen algunas otras Iglesias ortodoxas de menor importancia, como Albania, Polonia, Checoslovaquia, las Bálticas, Finlandia, Hungría, y las compuestas por las diversas ramas ortodoxas en América del Norte, más o menos dependientes de sus respectivas Iglesias madres, además de otras Iglesias de origen misionero como China, Japón y Australia. Tan sólo nos fijaremos en las Iglesias principales de los cuatro grupos enunciados.

• *Contactos con las Iglesias ortodoxas particulares*

Ante todo, con el *patriarcado de Constantinopla.* Su acercamiento a Roma sería, sobre todo, fruto del Concilio Vaticano II, con cuya ocasión muchos jerarcas orientales manifestaron sus sentimientos de cordialidad y de simpatía. Se distinguiría entre todos el patriarca constantinopolitano Atenágoras I. Desde la tercera etapa del Concilio, tenía ya sus propios observadores delegados en las sesiones conciliares.

Un primer contacto directo lo tendría Pablo VI durante su viaje a Tierra Santa en 1964, donde pudieron intercambiarse el beso de paz, como ya hemos comentado. En 1966 tenía una conferencia en Florencia el metropolita Emiliano de Calabria sobre *Las relaciones entre la Iglesia ortodoxa y la católica a la luz del concilio.* El 2 de abril de 1965, había llegado a Contantinopla, al frente de una delegación pontificia, el cardenal Agustín Bea, acompañado de monseñor Willebrands y del P. Pierre Duprey, para devolver la visita hecha a Pablo VI por otra delegación constantinopolitana, en el mes de febrero anterior [44].

[44] Proche Orient Chrétien (1965) 281-288.

Como señal de esta caridad, decidía el papa enviar, a Creta, la cabeza de san Tito, lo que se realizaba en marzo de 1966 [45].

El aniversario de la cancelación de las excomuniones sería ocasión para que ambos jerarcas se intercambiaran mensajes de felicitación y de concordia. Pero el mayor acontecimiento amistoso de estos tiempos sería la visita de Pablo VI (25-26 de julio de 1967) al patriarca en la misma Constantinopla. Primera vez que un papa romano visitaba la ciudad, después de la visita de Constantino I en el siglo VIII (708-715). Quería conferir con él, *personalmente*, el mejor modo de promover los estudios teológicos y amistosos, en orden a restablecer la plena comunión entre las dos Iglesias [46].

Los días 26 y 27 de octubre siguiente, devolvería la visita el patriarca Atenágoras I a Roma para visitar al papa en compañía de cuatro de sus metropolitas [47].

Continuos habían de ser los contactos epistolares entre el papa y el patriarca durante todos estos años, para seguir fomentando el inciado «diálogo de la caridad»

Con el sucesor de Atenágoras, el nuevo patriarca Dimitrios, parece que, al menos a los principios, se enfriaron un tanto aquellas relaciones amistosas. Ya en el 1973 iba a Constantinopla una delegación romana, presidida por el cardenal Willebrands, para ofrecer sus respetos al nuevo patriarca. Era con ocasión de la fiesta de san Andrés, patrono principal del patriarcado. En su respuesta al discurso del cardenal, indicaba el patriarca las condiciones que deberían ser tenidas en cuenta para todo diálogo bilateral:

– Que la autoridad suprema de la Iglesia reside en el concilio ecuménico de la Iglesia universal.

– Que ninguno de entre nosotros, los obispos de la Iglesia universal, tiene autoridad, privilegios o derechos concedidos canónicamente sobre una jurisdicción eclesial, sea cual sea, sin el consentimiento del otro.

[45] Oriente Cristiano Palermo (1966) n. 2, 74-78; Proche Or. Chrét. (1965) n. 2-3, 288; Oikumenikon (1976) 527-530.

[46] Or. Chrét. (1967) 249-268; Oriente Cristiano Palermo (1967) n. 3, 2-17; Unidad Cristiana (1967) n. 9-10, 23-32, y 33-54; Het Christelijk Oosten (1968) 3-14; Vers l'Unité Chrétienne (1971) 239-250; Civ. Cattol. (1967) III, 414-436; Serv. Information (1967) n. 3, 6-9; Oikumenikon (1976) 530-533.

[47] Civ. Cattol. (1967) IV, 405-408; Koinonia (1967) III, 12-16; Oriente Crist. Palermo (1967), n. 4, 17-27; Unidad Cristiana (1967) n. 11-12, 5-26; Oikumenikon (1967) II, 445-484; Proche Or.Chrét. (1968) 50-73; Unitas (1967) 165-179.

– Que, aunque nuestros esfuerzos de colaboración, y nuestros coloquios, puedan ser celebrados según las decisiones de la tercera conferencia pan-ortodoxa, sin embargo su resultado final tendrá lugar a nivel pan-católico y pan-ortodoxo.

Eran unas exigencias que el patriarca imponía para todo diálogo bilateral, y que podrían ser signo de un inesperado endurecimiento [48].

Las relaciones amistosas seguirían. Se tomó ya como costumbre normal intercambiarse delegaciones recíprocas *todos los años* entre las dos Iglesias, con ocasión de la fiesta de san Andrés, en que una delegación romana acudía a Constantinopla, y la de san Pedro y san Pablo, en que una delegación constantinopolitana acudía a Roma.

Recordemos, como último signo de afecto bilateral, la visita a Constantinopla de Juan Pablo II, y la del patriarca Dimitrios a Roma. La de Juan Pablo II, del 28 al 30 de noviembre de 1979, días en que ambos jerarcas se entrevistaron varias veces, para seguir con aquel *diálogo de la caridad*, que pronto se incrementaría con el diálogo teológico oficial. Regresaba a Roma con la satisfacción de un deber cumplido [49].

Y del 3 al 8 de diciembre de 1987, cinco días de duración, la visita del patriarca Dimitrios a Roma, esperada ciertamente con gran ansiedad por todo el mundo católico. Grandes solemnidades litúrgicas en Roma con tal ocasión, con nutrida presencia de cardenales y obispos, y repetidos encuentros fraternales entre el papa y el patriarca, los responsables más directos entre la Iglesia católica y la ortodoxia [50].

La *Iglesia de Grecia* mantuvo por mucho tiempo una *postura rígida* inicial en contra de estos contactos bilaterales de la ortodoxia con la Iglesia católica. Postura que iría paulatinamente suavizándose con el correr de los años, acercándose a la postura de Constanti-

[48] Proche Or. Chrét. (1974) 58-67; Oriente Crist. Palermo (1979) n. 4, 10-17; Ostkirchliche Studien (1979) 186-196; Messager Orthodoxe (1976) n. 73, 2-24; Oikumen. (1976) 469-502.

[49] Christ. Osten (1960/1961) 111-128; Ostkirchl. Studien (1980) 165-190; Unitas (1980) 35-63.

[50] Vida Nueva, 12 diciembre 1987, 42-43; Civ. Catt. (1988) I, 57-66; Document. Cathol. (1988) 80-91.

nopla. Quizás para suavizar la tirantez existente, decidía el papa Pablo VI restituir a Patrás la cabeza del apóstol san Andrés, que desde hacía siglos se veneraba en Roma. La gran noticia la daba el papa el 23 de junio de 1964. Se encargaría de llevarla hasta Patrás, lugar de su martirio, una delegación pontificia.

En octubre de 1965 se organizaron grandes festejos en Tesalónica en honor de los santos hermanos Cirilo y Metodio. Nueva delegación romana, compuesta de varios miembros del Secretariado Romano para la unión de los Cristianos. Se repitieron otras visitas de personalidades católicas a Grecia, pero no parecía suavizarse aquella tensión existente contra Roma. La oposición principal provenía del arzobispo mayor de Atenas y de la Iglesia ortodoxa griega, monseñor Hieronymos. En 1973, éste presentaba su dimisión, y era elegido nuevo arzobispo mayor monseñor Seraphim, con el que se esperaba pudieran ser removidos los obstáculos (como escribía él mismo al arzobispo católico de Corfú, monseñor Antonio Varthalitis) que se oponían «a una comunión en el espíritu de amor» [51].

Las dificultades mayores provenían, al parecer, de la existencia en Grecia de un *exarcado uniata,* y del problema de la institución de *relaciones diplomáticas* entre la Santa Sede y Grecia, a pesar de que los teólogos griegos participaban en el diálogo conjunto oficial, como luego veremos. Hemos de decir, sin embargo, que Grecia sigue presentando *grandes reservas* a esas relaciones con la Iglesia católica.

La *Iglesia de Chipre* no ha tenido esos contactos que han tenido otras Iglesias Ortodoxas, aunque siguió con interés el desarrollo del Vaticano II, y se muestra en general favorable al diálogo con los católicos. El acontecimiento más notable sería la visita del arzobispo mayor, monseñor Makarios, al papa, el 2 de septiembre de 1968. El papa le expresaba sus augurios sobre el acercamiento y la colaboración, en un espíritu de profunda caridad cristiana [52].

El principal patriarcado de las Iglesias *melquitas* es el de *Antioquía.* Contactos casi nulos antes del Vaticano II. Primer contacto directo el del arzobispo melquita Antonio Bashir en Estados Unidos con el arzobispo católico monseñor Schulte de Indianápolis, el 15 de abril de 1964. Hemos aludido ya anteriormente a este arzobispo ortodoxo melquita. En 1965, y con ocasión de la fiesta del

[51] Diakonia (1975) 160-161.

[52] Oriente Crist. Palermo (1971) n. 3, 47; Oikumen. (1976) 569-570.

patrono del patriarcado, enviaba el papa un mensaje de felicitación al patriarca Teodosio VI, al que, a su vez, contestaba el patriarca [53].

El nuevo patriarca Elías IV hacía saber que se alineaba del lado del patriarca de Constantinopla en las relaciones bilaterales con los católicos [54]. En cambio, se repetían los contactos directos entre los dos patriarcas de Antioquía, el ortodoxo y el católico [55].

El contacto directo con Roma comenzaría en mayo de 1983, con la visita a Roma del patriarca Eugenio IV Hakim, primera vez que un patriarca ortodoxo antioqueno se dirigía a Roma en visita oficial. A este nuevo contacto se referían los discursos del papa y del patriarca [56].

En el *patriarcado de Alejandría,* muy pocos los contactos preconciliares. Pocas las relaciones también durante el Concilio, aunque, con ocasión de la muerte de Juan XXIII, el patriarca Christóforos enviaba un mensaje de pésame a Roma, y también observadores propios, delegados del patriarcado, a las dos últimas sesiones del Concilio, lo que debería considerarse como una significativa apertura. En 1964 había enviado el papa un mensaje de augurios al patriarca Christóforos por sus bodas de plata patriarcales. Y en pascua de 1965, nuevo mensaje de felicitacion. Cuando en mayo de 1968 se procedía en Alejandría a la elección de un nuevo patriarca, volvía a escribir el papa, manifestando sus mejores augurios, a los que respondía el nuevo patriarca con otro mensaje suyo [57].

Finalmente, el *patriarcado de Jerusalén,* de poca importancia por el escaso número de sus fieles. Poquísimos contactos desde los comienzos del Concilio, hasta un primer encuentro con el papa en Jerusalén (enero de 1964). Se encontraban el papa y el patriarca Benedictos en la sede de la delegación apostólica. Por la tarde, le devolvía el papa la visita en la residencia patriarcal, acompañado del cardenal Cicognani y del delegado apostólico monseñor Zanini [58].

Un nuevo gesto de amistad, por parte del papa, sería la restitución de la reliquia de san Sabas, el fundador de la laura de Jerusalén, en el año 483 y que se hallaba en Venecia. Era el mes de abril de

[53] Oriente Crist. Palermo (1965) n. 1, 91-92.

[54] Or. Crist. Palermo (1971) n. 3, 24-25; Oikumen. (1976) 542-543.

[55] Proche Or. Chrét. (1975) 377.

[56] Serv. Inform. (1983) n. 51, 47-52, y (1984) n. 56, 110; Document. Cathol. (1983) 601-603; Irénikon (1983) 228-231; Ostkirchl. Studien. (1983) 115-117 y 120.

[57] Serv. Inform. (1968) n. 5, 12.

[58] Document. Cathol (1964) (1964) 168-169.

1965 [59]. Tras la muerte del patriarca Benedictos (10 de diciembre de 1980), era elegido nuevo patriarca monseñor Diodoros. A la toma de su posesión asistiría, en nombre del papa, el delegado apostólico y el P. Pierre Duprey, enviado directamente desde Roma, 1 de marzo de 1981 [60].

De entre las diversas Iglesias ortodoxas *eslavas,* la más importante sin duda es la *Iglesia ortodoxa rusa.* Precisamente la Iglesia rusa sería la única en enviar propios observadores delegados a la primera etapa del Vaticano II. Las demás Iglesias irían haciéndolo en las etapas sucesivas. A la muerte de Juan XXIII, enviaba su pésame oficial, y una delegación a los funerales. En julio de 1963, celebraba el jubileo de su consagración episcopal el patriarca Alexis, y Roma enviaba una delegación oficial [61]. En la pascua de 1964, hubo un intercambio de mensajes entre el papa y el patriarca. Se repetían las visitas de obispos rusos al Vaticano, con sus correspondientes visitas de personalidades y obispos católicos al patriarcado.

En mayo de 1968 se celebraba la conmemoración del 50 aniversario de la restauración del patriarcado de Moscú, después de la caída de los zares. A las fiestas acudía una delegación católica presidida por monseñor Dwyer, arzobispo católico de Birmingham, portador de una carta particular apostólica [62].

Al fallecer el patriarca Alexis, se apresuraba el papa a enviar un mensaje de condolencia (18 abril 1970). A los funerales asistió una delegación pontificia, presidida por el cardenal Willebrands, que repetía visita a Moscú con ocasión de la elección del nuevo patriarca, Pimen.

Pero entre la Iglesia católica y la ortodoxa rusa ha habido, además, otros contactos *a nivel científico,* entre teólogos de las dos Iglesias, que han ido teniendo sus reuniones *mixtas,* en Leningrado (1967), Leningrado-Bari (1970), Zagorsk (1973), Trento (1975), Odessa (1980) y Venecia (1987). Temas de estudio y discusión prevalentemente de carácter social: *Pensamiento social desde León XIII hasta Juan XXIII; Pensamiento social de las encíclicas Mater et Magistra, Pacem in terris* y *Populorum Progressio,* y *Pensamiento social del Concilio Vaticano II,* en la reunión primera de Leningra-

[59] Proche Or. Chrét. (1965) 262-264.

[60] Serv. Inform. (1981) n. 47, 123.

[61] Le Missioni Cattoliche (1983) 357-358.

[62] Civ. Catt. (1968) III, 62-63; Irénikon (1968) 273-276; Serv. Inform. (1968) n. 5, 9-10.

do en 1967 [63]. *Papel del cristiano en la sociedad en desarrollo*, en estas tres vertientes: formación personal y contribucion a la construcción de la sociedad humana; compromiso cristiano del desarrollo y del servicio, y obligación del cristiano como miembro de la «ciudad de Dios», en la vida y en las actividades de la «ciudad terrena»; y la eternidad de la palabra de Dios y la relatividad de su encarnacion en las sucesivas culturas. Así en Leningrado-Bari (1970) [64].

En Zagorsk (1973) sobre *La Iglesia y la salvación de un mundo en cambio,* las preocupaciones pastorales en el mundo de hoy, y el pueblo de Dios y las crisis del mundo contemporáneo [65].

Cuarta reunión en Trento (1975) sobre la *Promoción cristiana de la salvación en un mundo en cambio.* El 28 de junio se trasladaba a Roma la delegación rusa para tomar parte en la festividad de los santos Pedro y Pablo, y ser recibida luego en audiencia privada por el papa [66].

La quinta reunión en Odessa (1980) sobre *La Iglesia local y la Iglesia universal.* Se desarrolló en estos temas concretos: La Iglesia local: su teología y los diversos aspectos prácticos de su actividad; Temas afines a la naturależa de la Iglesia, y algunos aspectos teológicos y prácticos de las relaciones de las Iglesias entre sí y con el conjunto de todas ellas [67].

Después de la de Odessa, estuvieron interrumpidas algún tiempo estas conversaciones bilaterales, por dificultades diplomáticas sobre todo, en relación con los ucranianos *uniatas,* y la celebración del milenio de la conversión de Rusia. Se reanudarían en 1987, en Venecia, centradas en dos temas principales: *La función diaconal en la Iglesia*, y *La comunión eclesial como servicio de la paz.* [68].

Existe, sin embargo, un punto de desacuerdo entre las dos Iglesias en torno al anhelado viaje a Rusia de Juan Pablo II, quien deseaba realizarlo precisamente con ocasión del milenario de la conversión de Rusia (988), y la Iglesia rusa que se negó a progra-

[63] Oikumen. (1968) I, 56-59; Unitas (1968) 109-115; One in Christ (1968) 205-208; Serv. Inform. (1968) n. 4, 18-20.

[64] Oikumen. (1971) I, 68-71; Serv. Inform. (1971) n. 14, 8-9.

[65] Document. Cathol. (1973) 775-777; Serv. Inform. (1973) n. 22, 11-14; Unitas (1973) 195-199; Diakonia (1974) 95-104.

[66] Oikumen. (1975) julio-agosto, 323-326; Serv. Inform. (1975) n. 28 9-11.

[67] Irénikon (1980) 63-72; Serv. Inform. (1980) 122-125.

[68] Document. Cathol. (1988) 119-122; Irénikon (1987) 513-517.

marlo con la correspondiente invitación cursada al papa. Ante la imposibilidad de poder acudir personalmente, escribía éste, al menos, su carta apostólica *Euntes in mundum universum*, desarrollada en estas partes: Unidos en la gracia sacramental; Al llegar la plenitud de los tiempos; Fe y cultura; Hacia la plena comunión; La unidad de la Iglesia y del continente europeo, y Unidos en el gozo del milenio.

Las relaciones pre-conciliares de la *Iglesia ortodoxa de Bulgaria* con Roma no fueron tan frecuentes como las de otras Iglesias ortodoxas. Pero han existido algunas. Primero, su presencia en el Vaticano II con observador propio, el archimandrita Joan protosincello de la sede de Sofía. En 1966, una peregrinación ecuménica, organizada por la sección ecuménica de Milán, visitaba Sofía, donde era recibida por el patriarca Cirilo [69].

Nuevos contactos, con ocasión de la celebración del undécimo centenario de los santos Cirilo y Metodio, apóstoles de los eslavos. En mayo de 1968 llegaban a Roma, por primera vez después de varios siglos, hasta 60 peregrinos búlgaros, que fueron recibidos en audiencia por el papa [70]. En 1969 harían una visita a la Iglesia búlgara ortodoxa el cardenal Willebrands y el P. Dupuy, del Secretariado Romano, que se entrevistaron con el patriarca y con el santo sínodo búlgaro, y mantuvieron conversaciones con los profesores de la academia teológica de Sofía.

En marzo de 1969, y para la celebración de las fiestas conmemorativas del undécimo centenario de san Cirilo, enviaba el papa una delegación, con carta personal para el patriarca [71]. En 1976, en el mes de noviembre, visitaba Bulgaria el cardenal Casaroli, invitado por el Ministro de Asuntos Exteriores búlgaro. Podría entrevistarse también con el patriarca Máximo [72]. Nuevas visitas católicas al patriarca en 1979, del 3 al 7 de mayo, reunión con los miembros de la comisión teológica y de la comisión ecuménica, y entrevista con el patriarca [73].

Relaciones casi inexistentes con la *Iglesia ortodoxa de Yugoslavia* antes del Concilio. Al menos enviaba esta Iglesia sus propios observadores a la cuarta etapa del Vaticano II. El patriarca Germa-

[69] Oikumen. (1966), IV, 515.

[70] Serv. Inform. (1968) n. 5, 10-11.

[71] Oriente Crist. Palermo (1969) n. 2, 96; (1971) n. 3, 45-47 y (1972) n. 3, 81-98.

[72] Irénikon (1977) 109-110.

[73] Serv. Inform. (1979) n. 40, 15.

nos había enviado su pésame por la muerte de Juan XXIII. En la tercera conferencia pan-ortodoxa de Rodas, la delegación yugoslava se mostró contraria a la apertura inmediata del diálogo con la Iglesia católica, antes del final del Concilio, insistiendo, a la vez, en un pie de igualdad en ese diálogo entre la ortodoxia y Roma. En mayo de 1965, decidía el santo sínodo búlgaro la formación de una especial comisión con miras a ese diálogo. Teólogos yugoslavos comentaron con carácter positivo los distintos documentos del Vaticano II. En agosto de 1966, y con ocasión del cumpleaños del patriarca, le enviaba el papa una carta de felicitación. Durante el año 1967 fueron multiplicándose los encuentros entre personalidades de las dos Iglesias. La prensa yugoslava comentó favorablemente el encuentro de Pablo VI con Atenágoras en Constantinopla.

En febrero de 1969 haría una visita a esta Iglesia el cardenal Willebrands, recibido dos veces consecutivas por el patriarca. Y en septiembre de 1978, visita del vice-presidente del Secretariado romano, monseñor Ramón Torrella, recibido cordialmente por el patriarca [74].

En la *Iglesia ortodoxa rumana* era harto conocida la postura rígida de su patriarca Justiniano, respecto de la Iglesia de Roma, debida en gran parte a la existencia de *uniatas rumanos* en la Transylvania. Con el tiempo iría cambiando hacia una postura más positiva, mediante contactos directos con varios cardenales romanos.

Seguía manteniendo que la Iglesia de Roma debería renunciar a la existencia del *uniatismo.* Inexistentes casi sus relaciones con Roma antes del Vaticano II. Con ocasión de la muerte de Juan XXIII, enviaba a Roma el patriarca Justiniano un mensaje de condolencia. En la pascua de 1965 escribía Pablo VI una *carta irénica* al patriarca rumano, y en las navidades del mismo año, felicitaba el patriarca al papa. En relación con un *diálogo bilateral,* lo prefería más de orden *local* que de orden *universal,* aunque no pondría dificultades cuando se comenzara el diálogo general.

La primera visita oficial de la Iglesia rumana al papa es del mes de marzo de 1972, cuando lo visitaba una delegación rumana que era recibida por el papa [75]. Por su parte, Roma aceptaba la invitación a participar en las celebraciones aniversarias de la Iglesia rumana (1975), con una delegación del cardenal Willebrands y los

[74] Serv. Inform. (1979) n. 40, 12.

[75] Oriente Crist. Palermo (1972) 26-30; Irénikon (1972) 240-242.

PP. Fortino y Duprey. Eran el 90 aniversario de la declaración canónica de su autocefalia, y el 50 de la creación del patriarcado [76].

Nueva invitación a participar en la ceremonia de entronización del nuevo patriarca Justino (17-19 junio 1976). Estaba preparándose ya el diálogo teológico entre la Iglesia ortodoxa y la católica, en el que la Iglesia rumana estaba dispuesta a dar toda la colaboración que le fuera posible [77].

Muy escasas asimismo las relaciones pre-conciliares con el *Patriarcado de la Iglesia ortodoxa de Georgia.* Las primeras relaciones de importancia, en marzo de 1979, mediante una visita del cardenal Willebrands y varios otros miembros del Secretariado Romano al patriarca, aunque ya en 1962 y 1965 había hecho otras visitas a la Iglesia georgiana el mismo monseñor Willebrands. En 1978 se trasladaba a Roma una delegación para asistir a los funerales de Juan Pablo I y a la entronización de Juan Pablo II. Estos contactos quedarían completados con la visita al papa del catholicos patriarca georgiano, en junio de 1980. Primera vez que un patriarca de Georgia visitaba a un papa. Así lo harían constar en sus respectivos discursos el papa y el patriarca Elya o Elías [78].

- *Con el conjunto de la ortodoxia, en diálogo oficial*

Desde 1976 comenzó a pensarse en un *diálogo teológico,* incluso *oficial,* entre la ortodoxia en conjunto y la Iglesia católica, primero con un tanteo, mediante la designación de *comisiones preparatorias,* que tuvieran una serie de sesiones *unilaterales,* hasta proceder ya a las primeras reuniones *bilaterales.* La *comisión católica* tuvo su reunión particular en Roma en el mes de octubre de 1976 [79]. Después de ellas, una reunión del *Comité Mixto de Coordinación,* en Roma, del 29 de marzo al 1 de abril de 1978 [80], para ultimar ya la constitución de la *Comisión Mixta,* que comenzara el diálogo teológico a nivel ya *oficial* [81].

[76] Serv. Inform. (1975) n. 28, 12-13.

[77] Oikumen. (1978) 24-39; Oriente Crist. Palermo (1968) n. 3, 66-75; (1969) n. 1, 10-18; Unitas (1950) 252-276; Ostkirchl.Studien (1968) 113-134; Oikumen. (1970) I. 503-528.

[78] L'Osservat. Romano, 6-7 junio 1980; Serv. Inform. (1980) 104-107.

[79] Oikumen. (1976) 787; Serv. Inform. (1976) n. 32, 29.

[80] Irénikon (1977) 363-368; (1978) 93-99.

[81] Irénikon (1978) 217-219; Serv.Inform. (1978) n. 37, 5-6.

La nueva *Comisión bilateral* quedaba determinada y ultimada en la visita de Juan Pablo II al patriarca Dimitrios de Constantinopla, del 28 al 30 de noviembre de 1979, cuando ambos jerarcas daban a conocer oficialmente el comienzo de las conversaciones, y a nivel *oficial* precisamente. También un número igual de miembros por ambas partes, por la parte ortodoxa, dos por cada Iglesia autocéfala; por parte católica, 31 en total, y otros tantos por las Iglesias ortodoxas.

Se siguieron ya las *reuniones bilaterales*, las de la *Comisión Plenaria Mixta* en Rodas en 1980, en Munich en 1982, en Creta en 1984, y en Bari en 1986 y 1987. Con previas reuniones de las tres *sub-comisiones*, nombradas al efecto para preparar de antemano los materiales de trabajo presentados a examen y discusión en las asambleas plenarias, y de su *Comité de coordinación*, que se reunió en Venecia en 1981, en Nicosia en 1982 y en Opole en 1985.

En la plenaria de Munich quedaba aprobado el primer informe, y por unanimidad, sobre *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Sma. Trinidad* [82].

La tercera reunión de Creta tuvo como temas de estudio; 1) la relación entre fe y sacramentos, y 2) la unidad de los tres sacramentos de la iniciación, bautismo, confirmación y eucaristía y sus relaciones a la unidad de la Iglesia [83].

La cuarta reunión plenaria tuvo dos fases, ambas en Bari, del 29 de mayo al 7 de junio de 1986, la primera, y del 9 al 16 de junio de 1987, la segunda. La primera fase hubo de sortear determinadas dificultades, pues no habían acudido los miembros de varias Iglesias ortodoxas. Faltaban nueve en total, y luego irían retirándose algunos más. Los católicos estaban al completo, señal de que se habían encontrado dificultades que obstaculizaban la buena marcha de la reunión, y que no entramos a analizar aquí. Habían de estudiarse varios sacramentos más, en particular el del *orden*. Hubo de disolverse la asamblea anticipadamente por esas dificultades, que no hallaron entonces adecuada solución [84].

Hubo de ser completada, en Bari también, del 9 al 16 de junio

[82] Irénikon (1982) 350-362; Serv. Inform. (1982) n. 49, 115-120; Diálogo Ecuménico (1984) n. 63, 95-104.

[83] Irénikon (1984) 216-224, y 353-357; Serv. Inform. (1984) n. 55, 73; Het Christelijk Oosten (1984) 229-240; Istina (1985) 169-175; Diakonia (1985) 129-131.

[84] Document. Cathol. (1986) 725-726; 618-620, 726-728; Irénikon (1986) 339-351; 366-378; Ostkirchl. Studien (1986) 319-378; Istina (1986) 322-330; Serv. Inform. (1986) n. 2, 217-219.

de 1987. Participaban ahora 25 miembros católicos y 20 ortodoxos, de los 56 que completaban toda la comisión [85].

Las siguientes reuniones plenarias en Nuevo Valamo (1988) y en Freising (1990)

Como complemento, podrían recordarse *otras conversaciones intereclesiales,* en Bari también, sobre temas relativos a las dos Iglesias, que han tenido sus reuniones los años 1969, 1970, 1981, 1982 y 1983. Pero no quedan incluidas en el diálogo bilateral oficial católico-ortodoxo [86].

Bibliografía

Alivisatos, H., *Exigencias fundamentales de la ortodoxia para con la Iglesia católica:* Concilium n. 14 (1966) 538-544.

Biedermann, Hermenegild, OSA., *Die Einheit der Kirche in der Sicht der Orthodoxie und der katholischen Theologie:* Theologie und Glaube (1966) 191-206.

Biedermann, H., *Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil aus der Sicht eines griechisches Theologen:* Ostkirchliche Studien (1967) 289-303; (1968) 3-21.

Bouwen, Frans, *Une expérience théologique et ecclésiale: quelques aspects du dialogue théologique entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe:* Proche Or. Chrét. (1985).

Edvokimov, P., *¿Cuáles son los votos fundamentales que la Iglesia Ortodoxa dirige a la Iglesia Católica?:* Concilium (1966) 545-555.

Fouyas, Methodius, *Anglicanism, Orthodoxy, Catholicism.* Brooklyn, Mass. 1984.

González Montes, Adolfo, *Diálogo Ortodoxo-Católico,* en *Enchiridion Oecumenicum,* 443-540.

Hryniewicz, Waclaw, *Dialog als Vertrauenssache. Ueberlegungen zum katholisch-orthodox. Dialog:* Christl. Osten. (1988) 255-267.

Lanne, Emmanuel, *Le dialogue théologique entre l'Eglise Catholique et l'Eglise orthodoxe. Ses exigences et ses promesses:* Ephem.Theol.Lovan. (1985) 355-364.

Lanne, E., *Catholic Ortodox Dialogue in search of a new directions:* One in Christ. (1985) n. 1, 19-30.

[85] Irénikon (1987) 232-235; 336-349; Document. Cathol. (1988) 122-126; Serv. Inform. (1987) n. 69, 86-91.

[86] Waclaw Hryniewicz, *Dialog als vertrauenssache. Ueberlegungen zum katholisch-orthodoxen Dialog:* Christl. Osten (1988) 255-267; Frans Bouwen, *Une expérience théologique et ecclésiale: quelques aspects du dialogue théologique entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe:* Proche Or. Chrét. (1985).

Long, J. F., *Lo sviluppo nelle relazioni fra cattolici e ortodossi:* Civ.Catt. (1968) I, 343-351.

Milaneschi, C., *Il dialogo della Chiesa cattolica con le Chiese Ortodosse:* Studi e Ricerche Oriente Cristiano (1985) 161-174.

Morini, E., *Per una lettura «ecumenica» della storia delle Chiese nel periodo della turcocrazia:* Studi e Ricerche Or.Crist. (1985) 175-212; (1986) 3-40, 91-130.

Osuna, Antonio, O. P., *Iglesia Católica y Oriente separado. Hacia el diálogo:* Oriente Cristiano (1967) n. 3, 12-26.

Papandreu, Damaskinos, *Les conditions du dialogue entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise romaine:* Verbum Caro (1967) n. 82, 68-73.

Raj, Joseph, *Catholic-Orthodoxe Dialogus Today:* Indian Eccles.Studies. (1967) 3-12.

Roberson, Ronald, *The modern Roman Catholic-Oriental Orthodox. Dialogue:* One in Christ (1985) 138-255.

Sánchez Vaquero, José, *El diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa:* Diálogo Ecuménico (1985) 33-68.

Santos, Angel, *Contactos entre disidentes y católicos:* Sal Terrae (1960) 1-4.

Santos, A., *Il dialogo tra le Chiese non calcedonesi tra di loro e con le Chiese slavobizantine:* Oikumenikon (1974) I, 236-258.

Stephanou, P. S. J., *Il Patriarcado di Costantinopoli di fronte al problema dell'Unione:* Civ.Cast. (1960) III, 46-58.

Tillard, J. M. R., *Eglise Catholique et dialogues bilatéraux: One in* Christ. (1983) 5-19.

Wiertz, Paul, *Bedeutung der orthodox-katholischen Dialogs gewürdigt:* Christl.Osten. (1988) 5-8.

Zervos, Gennadios, *Il dialogo degli Ortodossi:* Humanitas (1968) 158-182.

19

El diálogo con los protestantes

Lo mismo que con los ortodoxos, también con los *protestantes* en sus diversas confesiones tiene contactos la Iglesia católica en los diversos organismos del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Lo que no impide, como en el caso anterior, que tenga, además, contactos y diálogos bilaterales con cada una de ellas. Lo veremos en el caso de las confesiones siguientes: 1) anglicanos, 2) metodistas, 3) luteranos, 4) reformados, 5) discípulos de Cristo, 6) bautistas, 7) vétero-católicos, y 8) pentecostales.

1. Con los anglicanos

Bajo el nombre de *anglicanos* quedan comprendidos los anglicanos de la Iglesia de Inglaterra *(Church of England)*, los episcopalianos de Estados Unidos de América *(Protestant Episcopal Church)* y la comunión anglicana *(Anglican Communion)*. No entramos aquí en la *organización interna* de cada una de estas ramas, aunque habrá que distinguir el movimiento *anglo-católico*, tendencia que palpita en el seno de la llamada *Iglesia alta* de Inglaterra, y que desde mediados del siglo XIX propugna un acercamiento y aun una integración en la Iglesia católica. Podrían ser éstos los primeros contactos de los anglicanos y los católicos, que tuvieron su principal centro de acción en el conocido *Movimiento de Oxford*, con su principal exponente John Henri Newman, que terminaría ingresando en la Iglesia católica, y sería más tarde creado cardenal. Prescindimos, pues, de este movimiento,

que ha tenido varias vicisitudes a lo largo de un siglo, pero que sigue aún integrado en la Iglesia de Inglaterra, siempre con sus tendencias *filocatólicas.* Queremos referirnos aquí tan sólo a los contactos y diálogos *modernos.*

a) Primeros contactos

El Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos, recién creado, había hecho viable, en 1960, un primer contacto del primado anglicano, Dr. Fisher, con Juan XXIII, en una audiencia privada. Primera vez que un arzobispo de Canterbury visitaba a un papa desde la ruptura de aquella Iglesia anglicana. Pero aquella visita eran tan sólo una visita de «cortesía», como fue definida por entonces.

Un carácter oficial más solemne revestiría una segunda visita del primado anglicano Dr. Ramsey al papa Pablo VI (23 de marzo de 1966), de la que se podría esperar ya el inicio de contactos o diálogos bilaterales, a los que se aludía en los dos discursos de ambos y en la declaración conjunta oficial. Ya el domingo anterior había revelado el papa, en su alocución a los fieles, que «no es todavía una visita de perfecta unión, pero sí una visita de amistad, que pone ya en el camino de la unión» [1].

También otro encuentro con el cardenal Bea, presidente del Secretariado, al que asistió una buena representación de cardenales, de obispos y de prelados romanos. Las mismas ideas y las mismas tendencias en sus discursos. En la mañana del día 24, una celebración ecuménica en San Pablo extra muros, presidida conjuntamente por el papa y por el primado anglicano y, dentro de ella, la *declaración conjunta,* a que hemos aludido antes. Se hablaba ya de un *diálogo bilateral,* un diálogo que debería incluir, no sólo temas de *orden teológico,* como la Sda. Escritura, la tradición, la liturgia..., sino también otros temas que en la vida comportan dificultades prácticas en unos y en otros [2].

El primado Ramsey regresaba contento a casa, como lo hacía notar en unas declaraciones hechas ya en el mismo aeropuerto [3].

También el papa había quedado satisfecho de la visita, como lo daba a conocer aquel mismo día en su audiencia general a los fieles.

[1] L'Osservat. Rom., 21-22 de marzo de 1966.

[2] L'Osservat. Rom., 25 marzo 1966; Doc. Cathol. (1966) 681.

[3] Doc. Cathol. (1966) 684; sobre el desarrollo de toda la visita: *Ibíd.,* 673-684.

Había que acudir a la historia de los cuatro siglos precedentes para calibrar el alcance de lo que aquella visita significaba [4].

Nuevamente aludiría a lo mismo Pablo VI en la carta apostólica a los obispos (católicos) de Inglaterra, de fecha del 14 de julio de 1966, cuando estaba preparándose el VII Centenario de Dunn Scott [5].

Por su parte, el Secretariado Romano designaba al profesor inglés del colegio inglés Venerable Beda, de Roma, Dr. W. A. Purdy, como enlace oficial entre la Iglesia de Roma y la comunión anglicana. También el primado anglicano designaba un representante suyo propio ante Pablo VI, el Dr. John Findlow. Eran los primeros pasos reales para el establecimiento del diálogo.

b) Una Comisión Mixta Preparatoria

En marzo de 1966 visitaba el cardenal Willibrands al primado Ramsey, y ambos decidían la creación de una *Comisión Mixta Preparatoria,* designándola las autoridades de ambas Iglesias. Ocho o nueve miembros por cada una de ellas, procedentes de América, Africa, Asia, Gran Bretaña y Europa. Su finalidad: preparar un programa y establecer las prioridades del diálogo teológico, al mismo tiempo que se pensaba en otras materias de práctica cooperación eclesiástica. Más tarde se llegaría a la creación de otra *Comisión mixta,* que entablara ya el diálogo propiamente tal. Se convino ya entonces que una *Sub-comisión* especial de cuatro anglicanos y cuatro católicos estudiara el problema del matrimonio, particularmente de los matrimonios mixtos.

En octubre de 1966 se reunía una representación anglicana con el Secretariado Romano para redactar la programación del primer encuentro. Se convino en que se estudiarían dos temas iniciales: a) *¿Por qué es posible hoy el diálogo entre anglicanos y católicos?* y *¿Dónde debe comenzar el diálogo, y cuáles habrán de ser los principales puntos teológicos que necesitan una discusión?* El trabajo de esta *Comisión preparatoria* podría quedar terminado en dos o tres sesiones, y el informe que se redactara sería presentado al papa y al primado anglicano para su correspondiente aprobación.

Con fecha del 4 de noviembre de 1966, quedaba designada ya la comisión mixta, que, por parte *católica* estaba compuesta de: mon-

[4] Doc. Cathol. (1966) 683.

[5] L'Osservat. Rom., 24 julio 1966; Doc. Cathol. (1966) 1479-1484.

señor Charles H. Helmsing, obispo de Kansas City; monseñor William Gomes, obispo auxiliar de Bombay; monseñor Langton D. Fox, obispo auxiliar de Menevia (Gales); y los PP. Louis Bouyer, George Tavard, Charles Davis, John Keating, Adrian Hastings, monseñor Willebrands y, como secretario católico, el canónigo inglés, ya citado, W. A. Purdy.

Esta *Comisión Mixta Preparatoria* tuvo tres sesiones: Gazzada (enero 1967), Huntercombe (agosto 1967) y Malta (enero 1968). Puntos discutidos en ellas: aquellos dos propuestos en un encuentro anterior, a que ya nos hemos referido, entre una delegación anglicana y el Secretariado Romano. La más importante de las tres, sin duda, la de Malta, en la que quedaba redactado aquel *informe* definitivo que se pedía a la *Comisión Mixta Preparatoria* [6].

El *informe final* es conocido como el *Informe de Malta (The Malta Report)*, y era sometido a la consideración del papa, del Secretariado Romano, del primado de Inglaterra y de los metropolitas diversos de la comunión anglicana. Se harían las oportunas sugerencias y observaciones por ambas partes, y se preparaba ya la creación de una *Comisión Mixta Internacional* y permanente, que prosiguiera el diálogo en la dirección general que marcaba el *Informe de Malta*, desarrollado en 24 puntos y fechado el 2 de enero de 1968 [7].

c) La Comisión Mixta internacional (ARCIC I, 1970)

Su misión, según el *Informe de Malta*, sería: examinar las cuestiones fundamentales que nos separan en el terreno de la teología y de la moral, y sobre las que se necesita una solución urgente y reconciliadora, hasta llegar, si ello es posible, a una plena comunión y unión entre las dos Iglesias. Se señalaban como prioritarios estos tres puntos: «Iglesia y autoridad, ministerio y eucaristía». Sobre ellos se centraría toda la atención de la nueva *Comisión Mixta Internacional*. Otros puntos de interés serían: enfocar el conjunto de las relaciones entre las dos Iglesias, los problemas comunes de la unión cristiana y los factores susceptibles de obstaculizar, o promover, la colaboración.

[6] Inform. Serv. (1968) n. 4, 5; Doc. Cathol. (1968) 476-477; SOEPI (1968) n. 1, 6; One in Christ (1968) 208-210.

[7] *The Malta Report*, en Clark-Davey, *Anglican-Roman Catholic Dialogue*, 107-114, y en One in Christ (1969) 27-34, y (1978) 20-29.

Esta *Comisión Mixta Internacional* habría de tener hasta diez reuniones, desde 1970 hasta 1981, a saber: Windsor (febrero 1970), Venecia (septiembre 1970), Windsor (1971), Gazzada (1972), Canterbury (1973) Grottaferratta (1974), Oxford (1975), Venecia (1976), Salisbury (1979) y Windsor (1981).

En la reunión tercera, Windsor 1971, quedaba preparado el primer documento importante de la comisión: una *Declaración común sobre la eucaristía,* en estos dos puntos: a) el misterio de la eucaristía, y 2) la presencia de Cristo [8].

Bibliografía sobre católicos y anglicanos (eucaristía)

Allchin, A. M., *Eucharist and Unity.* London 1972.

Byron, B. F., *Recent Ecumenical on the Eucharist and Catholic Theology of the Eucharist Sacrifice:* Australasian Catholic Record (1972) 265-275.

Giordani, Igino, *D'accordo sull'Eucharistia:* Città Nova (febraio 1972).

Kamah Pavi, Samthos, *Convergence on the Eucharist. Doctoral Dissertation.* Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1977.

Maggill, A., *Documentation and Reflexions. The Windsor Statement:* Anglican Theolog. Rev. (1975) 181-206.

Marot, H., *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique:* Irénikon (1972) 84-91.

Mascall, E. L., *Recent Thought on the Theology of the Eucharist:* A Critical of Eucharist Agreement, 63-79.

Ryan, H. J., *Eucharistic Anglican-A. C. Dialogue: a Roman Catholic view of point:* Journal Ecum. Studies (1976) 233-240.

Ryan, H. J., *La dichiarazione de Windsor in torno alla dottrina eucharistica:* Civiltà Catt. (1974) IV, 26-35.

Scott, D., *The Eucharist: an anglican perspective:* Journal Ecum. Studies (1976) 223-232.

Tillard, J. M. R., O. P., *Catholiques romains et Anglicains: L'Eucharistie:* Nouv. Rev. Théolog. (1971) 602-656.

Tillard, J. M. R., *Roman Catholics and Anglicans. The Eucharist:* One in Christ (1973) 131-193.

Tillard, J. M. R., *The Deeper Implications of the anglican-Roman Catholic Dialogue:* Lumen Vitae (1972) 232-256.

[8] Serv. Inform. (1972) n. 16, 13-15; One in Christ (1972) 69-74; Doc. Cathol. (1972) 86-87; Diálogo Ecuménico (1973) 65-73.

Vanneste, A., *L'Eucharistie après les accords des Dombes et de Windsor:* Revue Africain de Théologie (1978) n. 2, 55-83.

Vodopivec, M., *L'accordo nella fede eucaristica: Windsor et Dombes:* Diálogo Ecuménico (1973) 179-196; (1974) I, 218-235.

William, R. A., *Agreements: their Sources and Frontiers,* en *A Critique of Eucharist Agreement,* 9-24.

Agreed Statement on Eucharistie Doctrine: One in Christ (1972) 69-74.

Agreement in the Faith Talk between Anglican and Roman Catholic. London 1975, 37-48.

The Eucarist in ecumenical Dialogue: Journal Ecum. Studies (1976) 191-344.

Dichiarazione commune sulla dotrina eucaristica. Windsor 1971: Oikumenikon (1977) I, 90-94.

En la reunión quinta, Canterbury 1973, se llegaba a la elaboración de otra declaración sobre el *ministerio cristiano.* Su estudio se había hecho en el sentido más amplio, que había llevado a considerar todos los elementos bíblicos y no bíblicos que constituyen la herencia común de las dos Iglesias. Función del ministerio en cuanto implica una ordenación en la vida de la comunidad cristiana, su naturaleza sacerdotal, la ordenación y la sucesión apostólica [9]. Lo mismo que el documento sobre la eucaristía, debería ser sometido también al análisis y aprobación de las correspondientes autoridades eclesiásticas.

Comprendía una introducción y luego estos puntos concretos: El ministerio en la vida de la Iglesia; El ministerio implicando ordenación; Vocación y ordenación, y Conclusión [10].

Bibliografía sobre católicos y anglicanos (ministerios)

Bermejo, M., S. J., *Rome and Canterbury on the Ministry:* One in Christ (1975) 145-181.

Bonner, J., *Colloquium on the Canterbury Statement:* Anglican Theol. Rev. (1975) 87-100.

Charley, J. W., *Agreement on the Doctrine of the Ministry... with theological commentary and notes on Apostolic Succesion.* Bramcotte 1977.

[9] Serv. Inform. (1973) n. 22, 16; One in Christ (1974) 70-71; Irénikon (1973) 510-511.

[10] Ecclesia (España) (1974) I, 184-187; Doc. Cathol. (1973) 1063-1069; One in Christ (1974) 53-60; Unidad Cristiana (1974) 42-46.

Clark, A. C., *Ministry and ordination... the Official Text, together with introductions and commentary.*

Dalby, M., *The Gospel of the Priest.* London 1974.

Duprey, Pierre, *Le document de Canterbury sur le ministère:* Docum. Cathol. (1974) 588-590.

Kloppenburg, Bonaventura, *Conversations oecuméniques sur le ministère:* Antonianum (1973) 429-475 y Rev. Ecles. Brasil. (1973) 324-363.

Lash, N.-Rhyner, J., *The Christian Priesthood.* London 1970.

Margerie, B. de, *Oecuménisme et Ministère:* Esprit et Vie (1974) 641-652; 673-680.

Martineau, R., *Office and Work of a Priest.* London 1972.

Milligan, B., *Priest of the World.* London 1974.

Minchin, B., *Every Man in his Ministry.* London 1960.

Moberly, R. C., *Ministerial Priesthood.* London 1969.

Munro, John, *Anglican-Catholic Statesment on Ministry. Comment on the Statement:* Australasian Cath. Record (1974) 196-207.

Ramsey, J., *Il prete cristiano oggi.* Roma-London 1972.

Ryan, H. J., *La Dichiarazione di Canterbury su «Ministero e Ordinazione»:* Civ. Cattol. (1974) IV, 241-253.

Tavard, George, *The Anglican-Roman Catholic Agreed Statement and their reception:* Theolog. Studies (1980) 74-97.

Tillard, J. M., *What Priesthood has the Ministry?:* One in Christ (1973) 23-69.

Tillard, J. M., *Une étape: l'accord de Canterbury sur le ministère. La déclaration commune:* Lumen Vitae (1974) 7-40.

Toinet, P., *L'accord oecuménique en direction de l'unité et la question de la «reconnaissance» mutuelle des ministères:* Revue Thomiste (1973) 549-590.

Wainright, G., *Ministry and Ordination. Methodist comment of the 1973 Anglican-Roman Catholic Statement:* Clergy Montly (1974) 205-211.

Wright, J. R., *Canterbury Statement and the Five Priesthodds:* Anglican Theol. Rev. (1975) 446-456 y One in Christ (1975) 282-293.

Anglicans declaration commune sur les Ministères: Irénikon (1974) 60-65.

Magistère et Ordination, déclaration commune de Canterbury, 1973: Serv. Inform. (1974) n. 23, 16-19.

El ministerio en el diálogo interconfesional. Estudios y Documentos: Seminarios (1975) n. 57-58, 275-281.

Ministero e Ordinazione. Accordo sulla dottrina del Ministero. Canterbury 1973: Oikumen. (1977) I, 95-104.

Dossier de la ordenación y el reconocimiento recíproco de los ministerios ordenados y la cuestión de la ordenación sacerdotal y episcopal de las mujeres en el diálogo anglicano-católico: Diálogo Ecuménico (1987) 473-501.

En la reunión octava, Venecia 1976, una tercera e importante declaración común, ahora sobre la *autoridad de la Iglesia* en estos puntos: Autoridad cristiana; Autoridad en la Iglesia; Autoridad en la comunión de las Iglesias; Autoridad en materia de fe; Autoridad conciliar y primacial; Problemas y perspectivas diversas.

Bibliografía sobre católicos y anglicanos (autoridad)

Dumont, Christophe, *Analisi critica della Dichiarazione della Commissione internazionale anglicana cattolica romana su l'Autorità nella Chiesa (Venezia 1976):* Civ. Cattol. (1977) I, 269-280; Il Regno (1977) 6-70; Oikumenikon (1977) I, 121-135.

Fries, Heinrich, *Das Petrumsamt in anglikanisch-katholisch Dialog:* Stim.-Zeit. (1982) 723-738.

Moormann, John, *Genesi e contenuto dei tre Documenti pubblicati dalla Commissione Internazionale anglicano-cattolica romana:* Oikumenikon (1977) 136-149.

Rodríguez, Pedro, *La naturaleza de la autoridad del papa según el acuerdo de Venecia:* Divinitas (1978) 41-70.

Smith, Reynolds, *Tre importanti accordi:* Oikumen. (1977) I, 150-156.

Tillard, J. M., *La Primauté Romaine. ...jamais pour éroder les structures des Eglises locales. Déclaration anglicane-catholique. (Venise 1976):* Irénikon (1977) 291-325.

Wright, John Robert, *Die Anglikaner und das Papsttum:* Una Sancta (1976) 310-319.

La autoridad de la Iglesia (Venecia 1976). Congreso Anglicano-católico: Diálogo Ecuménico (1977) n. 44-45, 167-432.

En Windsor nuevamente, donde habían comenzado en 1970, la décima y última reunión de la *Comisión Mixta Internacional*, ahora en 1981. Tras las declaraciones sobre los dos temas primeros de la *eucaristía* y del *ministerio*, debería formular la relativa a la *autoridad de la Iglesia*, y más en particular del *papado*, preparando un *Informe final* o *Declaración final.* Sería la primera etapa del diálogo, que había durado 13 años. El *Informe final* dicho no se haría público hasta el año siguiente, 1982 [11].

Por su parte, el Consejo Consultivo Anglicano, que terminaba

[11] Irénikon (1982) 387.

su quinta reunión en Newcastle, el 18 de septiembre de 1981, había tenido como tema central de sus deliberaciones la unión de los cristianos, y más particularmente con Roma. Se pedía al arzobispo primado de Canterbury, Dr. Runcie, que escribiera una carta pastoral a toda la comunión anglicana para que empeñara a todas sus Iglesias en esta búsqueda de la unidad, y se constituyera una nueva *Comisión Mixta Internacional* que prosiguiera el diálogo. Sugería asimismo a las 27 Iglesias de la comunión anglicana que respondieran a estas dos preguntas: 1) si las declaraciones y «aclaraciones» de la ARCIC estaban de acuerdo con la fe anglicana, y 2) si el *Informe final* ofrecía base suficiente para dar el siguiente paso hacia la reconciliación de las dos Iglesias. Pedía asimismo que se incluyera, entre los temas a tratar, el de la *justificación por la fe*, como se había hecho ya entre católicos y luteranos [12].

Ese *Informe final* aparecía, como hemos dicho, en marzo de 1982 [13]. Mientras tanto, habían ido examinándolo las autoridades católicas y anglicanas [14].

Evidentemente, necesitaba más matización el problema del *primado romano* sobre estos puntos concretos: significado de los pasajes petrinos del Nuevo Testamento; sentido de las palabras «de derecho divino» del Vaticano I, al tratar del primado; el tema de la infalibilidad; y la jurisdicción universal e inmediata [15].

En todo caso, se esperaba mucho de la visita que pensaba hacer el papa a Canterbury, y a la Iglesia anglicana, en mayo de 1982, a los dos meses tan sólo de la publicación del *Informe final.* A dicho viaje aludía en un discurso suyo, el 25 de febrero de 1982, el primado anglicano Dr. Runcie, que se había encontrado ya con el papa en Accra, Ghana, en 1980, como volvería a encontrarse nuevamente con él en Bombay, en 1986, con ocasión del viaje de Juan Pablo II a la India [16].

d) Visita de Juan Pablo II a Gran Bretaña

Se realizó del 28 de mayo al 2 de junio de 1983. Viaje emprendido por razones religiosas y políticas. Ardía por entonces la guerra

[12] Irénikon (1981) 511-512.

[13] *Anglican Catholic International Commission. The Final Report. Windsor, sept. 1981.* London 1982, (en francés: *Jalons pour l'Unité.* Paris 1982, 134 p.).

[14] Etudes (1982) II, 529-541; Nouv. Rev. Théol. (1981) 76-82; 214-220; Irénikon (1982) 215-224; Doc. Cathol. (1982) 497-514; Istina (1982) 278-292; 298-330; One in Christ (1982) 144-171; Serv. Inform. (1982) n. 49, 80-114.

[15] Stimmen der Zeit (noviembre 1982) 723-728.

[16] Irénikon (1980) 221; (1982) 66-70.

de las Malvinas. Y era su duodécimo viaje apostólico por el mundo. Primer viaje de un papa romano a Gran Bretaña, y al corazón mismo del anglicanismo, desde la ruptura religiosa hacía 450 años. Lo estaba esperando el papa desde hacía dos años, y no podía soportar que lo entorpeciera la absurda guerra de las Malvinas. Lo hizo, al fin, aunque no sin antes consultar de su oportunidad a los obispos católicos de Inglaterra.

Primero, una eucaristía, en la catedral católica de Westminster, con los 47 obispos católicos del Reino Unido; luego una visita a la Reina Isabel II en Buckingham Palace, y por fin una reunión íntima con todos los obispos católicos de Inglaterra y Gales [17].

Pero el momento cumbre de su visita sería al día siguiente de su llegada, en una *celebración ecuménica* en la catedral anglicana de Canterbury. Primer papa que visitaba aquel santuario anglicano, lo que bastaba para evaluar el acontecimiento. Un acto de mutua comprensión católico-anglicana. En el pórtico de la catedral lo recibía el primado Dr. Runcie y cambiaba con él el beso de la paz. Luego, los discursos correspondientes del primado anglicano y del sumo pontífice romano, y, al final del acto, la firma de una *Declaración conjunta,* desarrollada en seis puntos, y a la que había aludido el mismo papa en su discurso [18].

En los días siguientes fue recorriendo diversas ciudades del reino: Coventry, Liverpool, Manchester, York, Edimburgo, Glasgow y Cardiff, donde clausuraba su viaje apostólico.

e) La nueva Comisión Internacional Mixta (ARCIC II)

Había quedado estipulada en la declaración conjunta del papa y del primado anglicano, en mayo de 1982. Su función sería el continuar el trabajo ya comenzado y examinar, especialmente a la luz de las respectivas opiniones, el informe final y las principales diferencias doctrinales, y estudiar todo lo que obstaculiza el recíproco conocimiento de los ministerios de ambas comuniones; aconsejar, por fin, los pasos que se han de continuar, cuando, a base de la mutua unidad de fe, se llegue a marchar hacia el retorno de una comunión total.

[17] L'Osservat. Romano, 29 mayo 1982, y 30 junio 1982; Serv. Inform. (1982) n. 49, 47-48.

[18] Puede verse en L'Osserv. Romano, 30 mayo 1982; Ecclesia (España) (1982) I, 761; Serv. Inform. (1982) n. 49, 51-52; Irénikon (1982) 262-264.

En la primera quincena de noviembre se reunían en Roma delegados de los dos Iglesias para ir conformando la nueva comisión, que quedaba, finalmente, creada el 6 de septiembre de 1983. Eran 26 miembros católicos en total, con una representación mucho más amplia que la de la comisión anterior. Seis de ellos repetían mandato.

La primera reunión se tenía en Venecia en 1983, y luego las siguientes en: Durham (1984), Graymoor (1985), Llandaff (1986), Palazzola (Rocca di Papa) (1987), Edimburgo (1928), Venecia (1989), Dublín (1990).

En la cuarta se volvía sobre el tema, ya discutido en las sesiones anteriores, de la *Iglesia y la salvación*, cambiando algunas cosas, y al fin aprobándolo por unanimidad. Se publicaría, una vez que fuera sometido a las autoridades centrales correspondientes. También aquí comenzó a tratarse un asunto harto vidrioso para los católicos, el de la *ordenación de las mujeres*. El tema interesaba sobre todo a los obispos episcopalianos norteamericanos, que en 1985 habían decidido elevar la cuestión a todos los primados de la comunión anglicana, los cuales habían adoptado ya una larga declaración, como respuesta a aquellos obispos episcopalianos, en estos ocho puntos:

1) Colegialidad de los obispos de la comunión anglicana, y Conferencia de Lambeth.

2) El acceso de las mujeres al episcopado implica directamente la comunión de los obispos.

3) Esto suscita nuevas cuestiones sobre la autoridad de la Iglesia y en el conjunto de la comunión anglicana.

4) ¿Puede la función episcopal convertirse en un foco de desunión?

5) Hay que evitar que las mujeres, ya hechas obispos, no sean rechazadas por la comunión.

6) Las perspectivas ecuménicas pueden ser enfocadas a largo y a corto plazo.

7) La constitución de mujeres obispos dependerá de personas y lugares.

8) Puede haber tensión entre la búsqueda de un *consensus* de toda la Iglesia y lo que el Espíritu Santo parece dictar en un contexto particular [19].

[19] Irénikon (1986) 352-365; Serv. Inform. (1986) n. 61, 116-122; Irénikon (1986) 384-387.

Tras la reunión de Llandaff, se procedía a la publicación de la declaración común sobre *La salvación y la Iglesia,* con fecha 13 de septiembre de 1986. Desde 1982 se venía estudiando el tema, ya que este tema de la *justificación* había sido uno de los más discutidos en los tiempos de la Reforma. Más de tres años emplearían en su discusión, y lo había estudiado ya, por su parte, otra comisión católico-luterana, que lo había hecho público en 1983, y había servido a la misma ARCIC para su propio estudio. Tan sólo se había soslayado una cuestión, que es también, ciertamente, importante, la salvación de aquellos que no tienen la fe explícita en Cristo, esto es, el mundo gentil o pagano.

La declaración va compendiada en estos puntos: Introducción; La salvación y la fe; La salvación y la justificación; La salvación y las buenas obras; La Iglesia y la salvación, y Conclusión [20].

Podríamos añadir, para complemento de este sucinto estudio, los contactos privados epistolares entre Pablo VI y el primado anglicano, Dr. Coggan, en 1975 y siguientes, sobre todo en torno a la ordenación de las mujeres [21], y luego su encuentro personal en Roma, del 27 al 30 de abril de 1977, que los llevaría a una declaración conjunta al margen de lo que estaba haciendo, por su parte, la *Comisión Mixta Internacional* [22].

También los contactos y diálogos bilaterales *locales* entre los católicos y los anglicanos en las diversas naciones o provincias de la comunión anglicana, a saber: Australia, Bélgica, Canadá, Inglaterra, Irlanda, Escocia, Gales, Francia, Japón, Africa Oriental, Malawi, Nueva Zelanda, Nueva Guinea, Sudáfrica, Pacífico del Sur, Estados Unidos de América, Uganda, Zambia, Europa Occidental, Latinoamérica, y aun España, donde en 1969 se celebraba, en Salamanca, un congreso sobre el anglicanismo.

Bibliografía general sobre anglicanos y católicos en diálogo

Bell, A. A., *Christian Unity: The Anglican position.* London 1948.

Bivort de la Saudée, J., *Anglicans et Catholiques, le problème de l'union anglo-romaine.* Paris 1942, vols. I-II, 276, 283 p.

[20] Serv. Inform. (1987) n. 63, 33-41 y 41-54.

[21] Irénikon (1976) 350-355; (1978) 381-382; Review of Religious (1978) 905-919; One in Christ (1979) 40-56.

[22] Serv. Inform. (1979) n. 34, 1-5; Irénikon (1977) 222-229.

Clark, A. C., *The Anglican-Roman Dialogue. The work of the Preparatory Commission* London 1974.

Davey, Colin, *Report on Anglican-Roman Catholic Relations and National Anglican-Roman Catholic Dialogue: some reflexions:* One in Christ (1975) 96-104.

Dessain, J., *Le Chéminement des Eglises Catholique Romaine et Anglicaine vers l'union*: Nouv. Rev. Théol. (1977) 481-506.

Duprey, Pierre, *Réflexions sur le Dialogue entre l'Eglise Catholique et la Communion Anglicane:* Docum. Cathol. (1974) 586-590; One in Christ (1974) 358-368.

Galeota, Gustavo, *Roma e Canterbury: luci e ombre nella via della reconciliazione:* Rassegna de Teologia (1978) 200-219.

González Montes, Adolfo, *Diálogo Anglicano-Católico,* en *Enchiridion Oecumenicum,* 1-120.

Goudler, M. D., *Infallibility on the Church. An Anglican Catholic Dialogue.* London 1968.

Grant, A., *Rome and Reunion.* New York 1965.

Hardman, O., *But I am Catholic. An Anglican rejoinder to the Roman Claim.* London 1958.

Hurley, M., *John Wesley's letter to a Roman Catholic.* London 1968.

Kothen, R., *Catholiques et Anglicans vingt ans après les Conversations de Malines.* Lille 1976.

Mc Adoo, H. R., *Gli Anglicani puntuali al dialogo:* Oikumen. (1975) II, 451-478.

Mc Donald, Kevin, *Catholic-Anglican and Catholic Methodist Relations:* One in Christ (1988) 63-70.

Metz, J. B., *New Situations between Rome and the Protestant Churches.* London 1965.

Murphy Patrick, U., *Anglican-Catholic Dialogue:* Australasian Cathol. Record (1976) 357-369.

Paton, David, *Anglicans and Unity.* London 1962.

Pawley, B. M., *Rome and Canterbury through four centuries.* London 1974.

Pawley, B. M., *Rome and Canterbury through four centuries. A Study of the Relations between the Church of Rome and the Anglican Churches (1530-1973).* New York 1975, 419 p.

Ramsey, A. M.-Suenens L. J., *The future of the Christ in Church.* London 1970.

Ryan, H.-Wright, R., *Episcopalians and Roman Catholics: Can they ever get togheter?* New Jersey 1972.

Sausburg, Kenneth, *Growing Relations between the British Council of Churches and the Roman Catholic Church:* One in Crist (1970) 490-524.

Stacpoole, Alberic, OSB., *Cordial Relations between Rome and Canterbury: First Phase (1944-1954):* One in Christ (1987) 212-234.

Stacpoole, A., *Pre-ARCIC conversations between Anglicans and Roman Catholics (1950):* One in Christ (1987) 298-323.

Stacpoole, A., *Growth in Anglican-Roman Catholic Relations (1951-1954):* One in Christ (1988). 152-179.

Sutton, Tim., *The Anglican-Roman Catholic Talks:* Australasian Cathol. Record (1978) 126-134.

Tillard, J. M., *The deeper Implications of the Anglican-Roman Catholic Dialogue:* One in Christ (1972) 242-263.

Trevisan, Alberto, *Rapporti tra Communione Anglicana e Chiesa Cattolica Romana (1960-1976)*: Oikumenikon (1977) I, 163-184.

Tunmer, C. S., *Le rapprochement entre la Communion Anglicane et l'Eglise Catholique:* Vers l'Unité Chrétienne (1970) 88-90.

Willebrands, J., Card., *Les relations entre catholiques et anglicans:* Docum. Cathol. (1972) 1061-1066.

Wright, J. R., *A Pope for all Cristians? An Inquiry in the role of Peter in the modern Church.* New York 1976.

2. Con los metodistas

Los metodistas son una secesión más de la prolífica Iglesia de Inglaterra. En el siglo XVI fueron desgajándose los presbiterianos, los puritanos, los congregacionalistas. En el siglo siguiente, los bautistas y los cuáqueros. En el XVIII, los swendbogianos y los unitarios. Y en el siglo XIX, los católicos-apostólicos, los plymouthistas y el ejército de salvación. Los wesleyanos o metodistas son también del siglo XVIII. Con este nombre de *metodistas* fueron conocidos los seguidores de John Wesley (1703-1791), que en Inglaterra se llamaron *wesleyanos* y en América *metodistas episcopales.*

Ya el Consejo Mundial Metodista decidía enviar sus observadores, 16 en total, al Concilio Vaticano II. Sería el origen de los contactos bilaterales que se establecerían después. En octubre de

1965, el entonces Presidente del Consejo Mundial Metodista, el obispo Fred P. Corson, informaba a monseñor Willebrands, a través de su Comité ejecutivo, que deseaban invitar a la Iglesia católica a la formación de un *Grupo Mixto de Trabajo* para el estudio y la acción de los dos organismos religiosos. Nueva invitación después de la declaración conjunta, en marzo de 1966, del Grupo de Trabajo Mixto Anglicano-Católico. En abril de ese mismo año, lo aprobaba el papa en principio, reservando ulteriores detalles para después del congreso que preparaba para el mes de agosto el Consejo Metodista Mundial, al que acudirían también, como observadores, varios miembros del Secretariado Romano.

Nuevas entrevistas previas bilaterales ultimaron ya el plan y el funcionamiento de este nuevo *Grupo Mixto de Trabajo.* Desde 1967 hasta 1985, habían de ir desarrollándose en cuatro fases o ciclos de trabajo. Su primera reunión mixta la tenía este grupo mixto católico-metodista en Ariccia, en 1967, una segunda en Londres (1968), una tercera en Rabat de Malta (1969), y una cuarta en Junaluska (1970).

En la de Ariccia se abordaron estos temas: *¿Cómo ve un católico el metodismo, y cómo ve un metodista el catolicismo?* No se escamotearon las divergencias, pero pudo constatarse que existían numerosas líneas de convergencia [23].

En Londres (segunda reunión, 1968) se discutió el tema de *Eucaristía y autoridad en la Iglesia,* con los correspondientes puntos de acuerdo y desacuerdo [24].

En Rabat de Malta (1969) prosiguió la discusión sobre Eucaristía, crisis de autoridad, ministerio y secularización; y, dentro ya de un orden más práctico, el hogar y la familia cristiana, y vida cristiana y espiritualidad, y santidad de corazón y de vida [25].

Para la cuarta y última reunión de esta primera etapa, en Lake Junaluska (1970), se escogieron, para su estudio, los temas de eucaristía, autoridad, hogar y familia cristiana, y vida cristiana y espiritual [26].

Terminada esta primera etapa, se procedía a una *declaración de*

[23] Serv. Inform. (1967) 568-569; One in Christ (1968) 108-110; Adolfo González Montes, *Diálogo Metodista-Iglesia Católica,* en *Enchridion Oecumenicum,* 393-492.

[24] Serv. Inf. (1969) n. 9, 9-10; y n. 5, 8; (1970) n. 9, 24; SOEPI (1968) n. 33, 11.

[25] Serv. Inf. (1970) n. 9, 25-26; Irénikon (1970) 59-60; One in Christ (1970) 82-85.

[26] Serv. Inf. (1971) n. 13, 18; (1972) n. 16, 16-22; Doc. Cathol. (1972) 24-30.

intención, que daba como malos los artículos del *Book of Discipline* que tenían una redacción netamente anticatólica y antiromana [27].

a) La Comisión Mixta Católico-Metodista (1972)

Terminada la actividad del *Grupo Mixto de Trabajo*, se daba paso a una propia *Comisión Mixta* en 1972, que comenzaba una nueva fase de conversaciones; más reducida que el *Grupo Mixto* en sus miembros, estudiaría más particularmente temas de administración, de estrategia y de ejecución; prepararía proyectos, cuyo estudio se asignaría a pequeños comités o a personas cualificadas, cuyos trabajos se encargaría ella de organizar y coordinar. Cuatro reuniones en Roma (1972), Reuti (1974), Venecia (1974) y Bristol (1975) [28].

Como fruto de estas cuatro reuniones, se redactaba un *Informe final*, con estos puntos: Introducción; Testimonio común y salvación hoy; Espiritualidad; Hogares cristianos y familia; Matrimonios mixtos; Cuestiones morales; Eucaristía; Ministerio; Autoridad y negociaciones para la unión de las Iglesias [29].

b) Las dos últimas etapas

La primera, en dos reuniones, en Roma 1979 y 1980, y la segunda, con cuatro hasta 1985, en Reuti (1982), Milán (1983), Lake Junaluska (1984) y Venecia (1985).

La primera reunión de Roma (1979) se centró en la persona divina del Espíritu Santo, llegándose a una *declaración común* en estos puntos: El Espíritu Santo; El Espíritu Santo en la divinidad; Acción del Espíritu Santo; Creación, justificación, regeneración; El Espíritu Santo y la comunidad cristiana; El Espíritu Santo, transformador de la comunidad humana en el reino de Dios [30].

Esta declaración sería retocada en la segunda reunión de Roma de 1980, para que fuera examinada por el Consejo Metodista Mun-

[27] Serv. Inf. (1971) n. 13, 21-23; Doc. Cathol. (1972) 32.

[28] Serv. Inf. (1973) n. 19, 11-12, y n. 21, 8-11; (1974) n. 23, 20-21; (1975) n. 27, 25, y n. 28, 16; Irénikon (1973) 53; One in Christ (1973) 308-313; Doc. Cathol (1973) 346.

[29] Serv. Inf. (1977) n. 34, 8-20.

[30] Serv. Inf. (1979) n. 40, 20-21; (1980) n. 43, 57-58; One in Christ (1979) 274-281.

dial, que se reuniría en Honolulu de las Hawai, el siguiente mes de julio. En Roma, la comisión era recibida por el papa.

El informe quedaba así: 1) Introducción: ¿Por qué una declaración común sobre el Espíritu Santo?; 2) El Espíritu Santo de Dios: naturaleza divina del Espíritu Santo; 3) La obra del Espíritu: revela la significación de la creación, obra la justificación y regeneración; el Espíritu Santo y la comunidad cristiana; transforma el reino de Dios y la comunidad humana; 4) El Espíritu Santo, experiencia cristiana y autoridad; El Espíritu Santo y la autoridad de la Iglesia; 5) Las decisiones morales y cristianas: matrimonio cristiano; el futuro y la naturaleza de la Iglesia [31].

Y comenzaba el cuarto ciclo de conversaciones, para las que se habían propuesto estos temas: Doctrina de la Iglesia; La Iglesia misma como institución (estructuras de gobierno); La doctrina del primado, y la Iglesia en el mundo de hoy. Su declaración conjunta sobre la Iglesia es un amplio documento de 76 números, distribuidos en seis apartados: Naturaleza de la Iglesia; La Iglesia y los sacramentos; Llamados a la unidad; Caminos hacia una Iglesia única; Estructuras del ministerio, y La función de Pedro [32].

3. Con los luteranos

a) Antecedentes inmediatos

Los contactos bilaterales entre los católicos y los luteranos (con la Federación Luterana Mundial) habían de comenzar en 1964. Pero ya antes habían existido en Alemania otros contactos organizados *locales*, en los tres movimientos conocidos como *Una Sancta*, la *Sammlung* y la *Asociación evangélico-luterana para la reunión.*

La *Una Sancta*, fundada por el sacerdote católico D. M. J. Metzger, ajusticiado por Hitler en 1944, tenía como finalidad trabajar por la unión de las Iglesias. Hoy conserva su revista, con ese mismo título, en la que colaboran autores de varias confesiones religiosas, sobre todo católicos y luteranos [33].

[31] Serv. Inf. (1984) n. 64, 261-284.

[32] Serv. Inf. (1984) n. 56, 116-117; (1985) n. 59, 43; 1986, n. 61, 136-137; Irénikon (1984) 62-65; (1985) 210-211; One in Christ (1986) 4-23; 44-61; 169-191. Kevin Mc Donald, *Catholic-Anglican and Catholic-Methodiste Relations:* One in Christ (1988) 63-70; Serv. Inf. (1988) n. 62, 113-123; M. R. Tillard, *Commentaire sur le Rapport méthodiste-catholique:* Serv.Inf. (1988) n. 67, 123-127.

[33] Angel Santos, *Protestantes y Católicos en Alemania:* Sal Terrae (1957) 32-34.

La *Sammlung* la constituía una corriente luterana que podría tenerse como de derechas, y era afecta a la Iglesia católica, fundada en 1954 y dirigida por el conocido teólogo Hans Asmussen, en colaboración con diversos otros pastores luteranos alemanes. Se disolvería en el verano de 1963, en parte porque ya más de una Iglesia protestante había entrado en contactos directos con las autoridades de la Iglesia católica, por medio del envío de propios observadores al Vaticano II. Tendía concretamente a la unión con Roma [34].

Finalmente, la *Bund für evangelisch-katholisch Wiedervereinigung (Asociación para la reunión evangélico-católica)*, de origen protestante alemán, que se establecería muy pronto en otras naciones, como Estados Unidos, Suiza y Dinamarca. Crecería en importancia con las realizaciones ecuménicas. Después de la disolución de la *Sammlung*, podía ser considerada casi como su heredera. Un movimiento más de tipo *laical* que eclesiástico. Aceptaba las doctrinas católicas, incluso el primado romano, pero quería vivir según su propia tradición, liberada, eso sí, de errores antiguos y modernos, expresada en la palabra *evangélica*, con exclusión del término *protestante* [35].

b) El primer Grupo Mixto de Trabajo

La primera idea se remonta a 1964, y se debió a la Federación Luterana Mundial, que contaba entonces con 59 Iglesias luteranas federadas, y representaba a unos 50.000.000 de luteranos, de los 80.000.000 que existían en total. Había enviado sus propios observadores a todas las etapas del Vaticano II, y ahí es donde hay que buscar estas primeras relaciones entre católicos y luteranos, sobre todo cuando el Comité Ejecutivo de la Federación Mundial, reunido en Reykiavik (sept. de 1964), proponía un diálogo con la Iglesia romana. El 8 de noviembre acudían hasta el Secretariado Romano para la unión de los Cristianos los profesores Schmidt-Claassen, Lindbeck y Quandbeck, para informar de esta decisión a las autoridades romanas. Un mes más tarde, marchaba a Ginebra monseñor

[34] Max Lackmann, *Interesante Movimiento unionista en Alemania, la Sammlung:* Re-Union (1960) n. 17, 10-17; Lackmann, *Les objectifs de la Sammlung:* Istina (1959) 93-106; W. Seibel *Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der Sammlung:* Stimmer der Zeit 165 (1960) 252-256; J. Neumann (ed.), *Eine Sammlung ökumenischer Gedankes.* Freissing 1964, 239 p.; S. Mayer, *Neuerte Kirchenrechte-Sammlung.* Freiburg-Basel-Vien 1962, XII-596 p.

[35] Max Lackmann, *Pensieri evangelici sulla riunione dei cristiani:* Unitas (1964) 41-46.

Willebrands para ultimar allí los planes correspondientes. Nuevos contactos preliminares en mayo de 1965, con la llegada a Roma de los profesores luteranos citados, en orden a redactar ya un programa de acción para un *Grupo Mixto de Trabajo.* El 22 se ponía en conocimiento del papa, pidiendo su autorización. También lo aprobaba el Comité Ejecutivo de la Federación Mundial, reunido en Arusha, Tanzania. Con fecha 7 de julio siguiente, se daba la aprobación definitiva de la Santa Sede.

Dos reuniones tendría este *Grupo Mixto de Trabajo,* en Estrasburgo ambas, los años 1965 y 1966, en el centro luterano de estudios ecuménicos. La primera tenía carácter de *exploratoria,* para determinar si, y en qué manera, podrían continuarse, e intensificarse, las iniciadas relaciones bilaterales. Se examinaron dos puntos concretos: contenido, alcance y finalidad de posibles discusiones entre luteranos y católicos; y argumentos centrales teológicos para el futuro diálogo [36].

La segunda reunión (1966) preparó un *informe mixto,* que presentaba el cardenal Bea al papa para su aprobación. También quedaba aprobado por el Comité Ejecutivo de la Federación. Se hablaba de un diálogo, de intercambio de observadores y de consultores regulares de la dirección. Y en la lista de temas propuestos, los siguientes:

– La palabra de Dios: autoridad e interpretación de las Sagradas Escrituras, Escritura y tradición, revelación divina, y confesiones de fe.

– La presencia de Cristo en la Iglesia: bautismo, eucaristía, sacerdocio de los fieles, autoridad y ministerio en la Iglesia, pureza del evangelio, y plenitud de la Iglesia.

– Problemas particulares concernientes a la cristología, función soteriológica de la humanidad de Cristo, solus Christus et cooperatio, implicaciones cristológicas de teología mariana, y antropológicas y cósmicas de la cristología.

– Problemas particulares relativos a la pneumatología: presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, Espíritu e institución (ministerio y carisma), el pecado y la tentación con relación a la Iglesia, puesto de la fe en la Iglesia.

– Justificación y santificación, ley y evangelio, significación del

[36] Doc. Cathol. (1965) 1727; SOEPI (1964) n. 31, 8; Information Service (inglés) (1967) n. 1, 5-6.

pecado, fe bautismal y justificación, los sacramentos como medios de gracia.

– Renovación y Reforma. Significación de la Reforma (¿Tienen los cristianos algo que aprender de Lutero?). Autocrítica en la tradición luterana, y elementos permanentes y cambiables en la Iglesia.

– Problemas misioneros y pastorales. ¿Qué podemos hacer juntos en la misión ante el mundo? Teología del matrimonio y matrimonios mixtos, libertad religiosa [37].

Los temas más propiamente *teológicos* se dejaban al estudio de la *Comisión Mixta.* El *Grupo Mixto* original seguiría con el estudio de los demás, sin descartar tampoco los doctrinales. Lo iría haciendo en otras cinco reuniones, desde 1967 hasta 1970: en Zurich (1967), Bastad de Suecia (1968), Nemi (1969), Cartigny (1970) y Malta (1971) [38].

Antes de la quinta y última reunión, habían precedido otras dos entre católicos, luteranos y reformados, a tres bandas, conjuntamente, en Cartigny y en Roma, los años 1969 y 1970, para establecer puntos concretos comunes a los tres. También las tendrían bilaterales los luteranos y los reformados entre sí [39].

En febrero de 1971, la quinta y última reunión del Grupo Mixto, y de la Comisión, en San Andrés de Malta, con asistencia de 16 teólogos. Se procedería a la redacción de un *informe final* que recogiera todos los estudios y conclusiones de las cuatro reuniones anteriores. Refleja los resultados, y las tendencias, de esas reuniones anteriores: el evangelio y la Iglesia, Iglesia y Escrituras, justificación, mensaje cristiano con relación al mundo, ministerio de la Iglesia, función del papado romano, la intercomunión. Se publicaría un año después, el 9 de febrero de 1972, y se desarrollaba en estos puntos: Introducción; Evangelio y tradición; Evangelio y el mundo; La sucesión apostólica; Evangelio y unidad de la Iglesia [40].

En el entretanto, y siguiendo el ejemplo de la cancelación de excomuniones entre católicos y ortodoxos, se había llegado a proponer también una cancelación similar de la excomunión lanzada

[37] Doc. Cathol. (1966) 1691-1698; Serv. Inf. (1967) n. 3, 20-22.

[38] Serv. Inf. (1968) n. 4, 4-5; (1969) n. 7, 6-8; (1969) n. 8, 10-12; (1970) n. 1, 18-20; (1971) n. 14, 10-11; Doc. Cathol. (1968) 184-185; (1969) 656-657; SOEPI (1967) n. 42, 2-3; Irénikon (1968) 596-598; (1969) 207-208; (1970) 60-70.

[39] Serv. Inf. (1971) n. 14, 10.

[40] Doc. Cathol. (1972) 1070-1081.

contra Martín Lutero. Con ocasión del 450 aniversario de la comparecencia de Lutero ante la Dieta de Worms (1520), hasta unos 50 católicos alemanes habían firmado el llamado *Memorandum de Worms*, pidiendo al papa esa cancelación. Respondía el cardenal Willebrands, en nombre del Santo Padre. Hacía una pequeña historia de los acontecimientos y terminaba su carta:

«El levantamiento de la excomunión lanzada contra Lutero no parece ni aún posible en el plan objetivo, ni apropiada, aunque sea para expresar eficazmente la evolución del juicio católico sobre Lutero, o para favorecer el acercamiento entre luteranos y católicos».

No había comparación con el caso de la ortodoxia, que no estaba ligada a ninguna cuestión *doctrinal*, como en el caso de Lutero [41].

c) La Comisión Internacional Mixta

Se creaba, por parte del Secretariado Romano y de la Federación Luterana Mundial, para suceder al anterior *Grupo Mixto de Trabajo*, en un complejo más internacional. Había de celebrar hasta diez reuniones, desde 1973 hasta 1984, en el que comenzaría un nuevo ciclo de conversaciones: Ginebra (1973), Roma (1974), Liebfrauenberg (1976), Paderborn (1977), Satguna (1978), Augsburgo (1981), Lantana (1981), Venecia (1982), Würtenberg (1983), Roma (1984).

Importantísimo el informe conjunto sobre la *eucaristía*, publicado a continuación de la cuarta reunión de Paderborn en 1977. Va desarrollado en una introducción y dos partes:

Parte primera: *El testimonio común:* El testamento de Jesucristo según la Escritura; Misterio de fe; Por, con y en Cristo; En la unidad del Espíritu Santo; Espíritu Santo y eucaristía; Eucaristía e Iglesia; Glorificación del Padre; Por la vida del mundo; En la perspectiva del reino futuro.

Parte segunda: *Tarea común:* Superación de posiciones distintas; Presencia eucarística; Sacrificio eucarístico; Comunión eucarística; Ministerio eucarístico; Comunión en la eucaristía; Celebración litúrgica; Acogida; La presencia de Cristo en la eucaristía; El modo de presencia, la duración de esa presencia sacramental; Eucaristía, palabra y anuncio; La misa como sacrificio de expiación, *ex opere operato*, por vivos y por difuntos [42].

[41] *La levée de l'excommunication de Martin Luther:* Doc. Cathol. (1972) 32.

[42] Unitas (1979) 191-225; Civ. Catt. (1979) III, 460-472; Diálogo Ecuménico

Importante también la sexta reunión en Augsburgo, en febrero de 1981; en ella se ponían a punto tres documentos más, relativos a la *Confesión augustana:* el ministerio de la Iglesia, particularmente la episcopal; las posibilidades de comunión y las posibilidades de unidad. Proseguía, además, el estudio sobre el ministerio de Pedro, sobre la admisión recíproca a la comunión eucarística, y sobre los diversos modelos de unidad.

Con ocasión del 450 aniversario de la *Confesión de Augsburgo,* se añadía una declaración conjunta en 28 puntos (tantos como los de la *Confesión augustana* de 1530), basada en los resultados ya obtenidos en el diálogo bilateral. Hacía notar todas las convergencias a que se había podido llegar, y las cuestiones aún pendientes. Documento elaborado por 12 teólogos católicos y otros tantos luteranos. Lleva fecha del 23 de febrero, en Augsburgo, con el título de *Todos somos un mismo Cristo* [43].

En Lantana (Florida) (1981) se estudió el tema del *ministerio,* mediante documento preparado ya: *La posición del ministerio en la Iglesia.* Constaba de cuatro partes: 1) La acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; 2) El ministerio ordenado de la Iglesia; 3) El ministerio en la diversidad de sus formas de realización; 4) Reconocimiento recíproco de los ministerios [44].

Otro documento ya publicado era el de *Caminos hacia la comunión,* redactado en dos partes: 1) *La unidad como objetivo:* una comunión por la gracia; mediación de la comunión; la realización de la comunión; forma de la comunión, y comunión universal; 2) *Hacia la unidad:* una comunión por la gracia; la mediación de la comunión; realización de la comunión; forma de la comunión y comunión universal. Como vemos, idénticos enunciados en ambas partes, pero enfocados los segundos en relación con la *unidad* [45].

En la reunión de Würtenberg de 1983, un nuevo documento, éste sobre Lutero: *Martín Lutero, testigo de Jesucristo,* en cinco apartados: 1) Del conflicto a la reconciliación; 2) Testimonio del evangelio; 3) Conflicto y división en la Iglesia; 4) Aceptación de los requerimientos de la Reforma, y 5) Herencia y misión [46].

(1979) 387-413; Istina (1979) 366-390; Doc. Cathol. (1979) 19-31; Serv. Inf. (1979) n. 39, 23-42.

[43] Irénikon (1980) 223-225; Doc. Cathol., 15 junio 1980.

[44] Serv. Inf. (1982) n. 40, 14-37; Estudios Eclesiásticos (1984) 179-209; 359-374; Diálogo Ecuménico (1982) 71-104.

[45] Serv. Inf. (1981) n. 41, 66-86; Doc. Cathol. (1981) 76-89.

[46] Serv. Inf. (1983) n. 52, 95-103.

Se conmemoraba el V Centenario del nacimiento de Lutero (10 noviembre 1983). En nombre del Santo Padre, acudía el cardenal Willebrands a los festejos organizados en Leipzig [47], y el mismo Santo Padre asistiría un mes después, previa invitación de la comunidad luterana de Roma, a su iglesia de la ciudad, donde les dirigía una homilía [48].

En la décima y última reunión de esta etapa, Roma 1984, se perfilaba su último documento conjunto: *La unidad que tenemos ante nosotros: modelos, formas y etapas de la comunión eclesial católico-luterana.* Un documento que venía preparándose desde 1977. Miembros y consultores eran recibidos por el papa. El nuevo documento era amplísimo, desarrollado en dos partes, y en 49 números: 1) Naturaleza de la unidad y modelos de unidad (n. 1-45), y 2) Formas y etapas de la comunión eclesial católico-luterana, n. (46-49) [49].

Comenzaba un tercer ciclo, que tenía su primera reunión en Bossey (1986), y luego en Wiesbaden (1987), Versalles (1988), Opole en Polonia (1989) y Oslo (1990). Nuevos temas de estudios propuestos: Justificación, eclesiologia y sacramentalidad [50].

Podrían recordarse otras reuniones bilaterales a *nivel nacional,* sobre todo en Estados Unidos, con sesiones anuales, y a veces dos al año. Entre los temas más estudiados, el del *primado del papa* y su *infalibilidad* [51].

Finalmente, el Congreso Luterano-Católico celebrado en Salamanca en 1971 [52]. Podríamos añadir el viaje apostólico de Juan

[47] Serv. Inf. (1983) n. 52, 103-106.

[48] Serv. Inf. (1983) n. 52, 106-107; Unitas (1983) 280-294.

[49] Serv. Inf. (1985) n. 59, 45-75; Doc. Cathol. (1987) 294-319; Diálogo Ecuménico (1987) 247-313.

[50] Serv. Inf. (1986) n. 60, 37-38; n. 61, 137-138; (1987) n. 63, 13; One in Christ (1986) 146-168; Doc. Cathol. (1987) 96-120; Nouv. Rev. Théol. (1987) 3-30; Diálogo Ecuménico (1987) 59-148.

[51] Adolfo González Montes, *Grupo USA de Luteranos y Católicos en diálogo,* en *Enchiridion Oecumenicum,* 721-782; Harding Meyer, *Luthertum und Katholizismus in Gesprach* (USA). Frankfurt 1973, 178 p., etc.

[52] Diálogo Ecuménico (1971) n. 23-24; 259-476. Carl J. Peter, *A Moment of Truth for Lutheran Catholic Dialogue:* One in Christ. (1988) 142-151; John A. Radano, *The Catholic Church in Dialogue with Lutherans, Reformed and Baptists:* One in Christ. (1988) 71-81.

Pablo II a los países escandinavos, de importante mayoría luterana, en junio de 1989.

4. Con los reformados

Se trata de la herencia de Calvino, que los católicos llamarían normalmente *Iglesias calvinistas,* y que ellos llaman *Iglesias reformadas* o *Iglesias presbiterianas,* difundidas en Europa como norma general: Francia (los hugonotes), Alemania, Holanda, Centroeuropa y algunos en Estados Unidos. Las *presbiterianas* en Escocia, Inglaterra, Irlanda, y sobre todo Estados Unidos.

El origen de este diálogo debe ponerse en junio de 1968, cuando, durante la reunión en Cluj de Rumanía, decidía el Comité Ejecutivo de la Alianza Reformada Mundial «estudiar los elementos que, en las actuales circunstancias, pueden justificar un diálogo entre reformados y católicos romanos».

La Iglesia católica, por su parte, tampoco ponía dificultad. En consecuencia, se llegaba a una reunión conjunta «informal» en Ginebra (noviembre 1966), y a una segunda en Vogelenzang (abril 1969), con seis representantes por cada parte, para tratar de entablar este diálogo bilateral doctrinal [53]. Se propusieron cinco puntos de estudio:

– La autoridad de la Escritura y la autoridad doctrinal de la Iglesia.

– Cristología: concepción de la humanidad salvadora de Cristo, y sus consecuencias; resurrección de Cristo, y Espíritu Santo; cristología y ética; cristología y mariología.

– Justificación y santificación: naturaleza y gracia, cooperación humana y salvación, libre arbitrio, la gracia (santificación y divinización).

– Eclesiología: relación de Cristo a la Iglesia, comunidad y ministerio, culto y sacramentos, autoridad doctrinal, formas de *episcopé* de Cristo e historicidad, sucesión apostólica, primado, posibilidad de formas de unidad local y universal.

– Relación de Cristo al mundo: el mundo considerado desde el punto de vista del evangelio, posición y responsabilidad de la Iglesia en el mundo, los grandes intereses del mundo como una provocación a la Iglesia, y la formación socio-crítica de la misma Iglesia [54].

[53] Serv. Inf. (1969) n. 7, 8-9; Irénikon (1969) 210-211.

[54] Serv. Inf. (1969) n. 8, 19-21; Irénikon (1969) 484-485.

a) *El Grupo Mixto de Trabajo*

Lo mismo que en otros diálogos, también en éste se comenzaba mediante un *Grupo Mixto de Trabajo*, aprobado por las autoridades correspondientes, y que tendría cinco sesiones, desde 1970 hasta 1975, en que comenzaría un nuevo ciclo: Roma (1970), Cartigny (1971), Bièvres (1972) Wouschoten (1974) y Roma (1975).

Estudios sobre los temas propuestos en las dos reuniones preparatorias. La de Roma (1970) examinaría cuatro trabajos elaborados con anterioridad: 1) Significación de la persona de Jesús; 2) Relación entre Cristo e Iglesia en el Nuevo Testamento; 3) Fundación de la Iglesia; 4) Jesús, jefe y señor de esa misma Iglesia [55].

Así, en las siguientes reuniones, hasta la quinta. Fruto de todas ellas sería el informe final sobre *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, desarrollado en 9 capítulos y 108 números:

– La relación de Cristo con la Iglesia (13-21).

– La autoridad doctrinal en la Iglesia (25-42).

– La presencia de Cristo en el mundo (43-59).

– La Iglesia, signo eficaz de la presencia de Cristo en el mundo (63-66).

– La eucaristía (67-74).

– El misterio personal de Cristo y la eucaristía (75-81).

– La presencia de Cristo en la casa del Señor (82-86).

– La eucaristía y la Iglesia (87-92).

– Sobre el ministerio (93-108) [56].

b) *Nuevo ciclo de conversaciones*

La Asamblea Plenaria de la Alianza Reformada Mundial, celebrada en Ottawa en el mes de agosto de 1982, recomendaba proseguir el diálogo iniciado con los católicos, siguiendo recomendaciones del *Grupo Mixto de Trabajo* anterior. Al presidente de dicha alianza mundial enviaba el papa una carta particular, animando también a proseguir dichas conversaciones [57].

[55] Serv. Inf. (1970) n. 11, 20; SOEPI (1970) n. 11, 6.

[56] Serv. Inf. (1977) n. 35, 19-35; Irénikon (1978) 100-102; Diálogo Ecuménico (1979) 153-161; 349-386; Adolfo González Montes, en *Enchiridion Oecumenicum*, 575-614, y 615-652.

[57] Serv. Inf. (1983) n. 51, 30.

Se proponía como tema central el de *Hacia la unidad de la Iglesia en el mundo contemporáneo,* con estos puntos concretos:

– La Iglesia como obra de Dios Trino.

– Dios da testimonio de su presencia en la Iglesia por medio de la palabra y de los sacramentos, de los que están encargados los ministros.

– También da testimonio de su presencia en el Verbo, expuesto en las Escrituras y que, con la ayuda del Espíritu Santo, transmite a la Iglesia.

– La Iglesia se realiza como una realidad, una en la diversidad.

– La Iglesia vive de la promesa del acontecimiento del reino de Dios [58].

Con esta nueva andadura comenzaba su camino el nuevo ciclo de conversaciones, en sus reuniones de Roma (1984), Kappel am Albis (1985), Venecia (1986), Cartigny (1987), Ariccia (1988). Se daba a conocer un nuevo documento, *Hacia una comprensión común de la Iglesia,* que condensaba la labor de los trabajos desarrollados entre 1984 y 1990. Son 165 números en total, distribuidos en cuatro apartados: Hacia una reconciliación de las Memorias Tradiciones (12-63); Nuestra confesión común de fe (64-78); La Iglesia que confesamos y nuestras divisiones en la historia (89-144); El camino que hemos de recorrer (161-165) [59].

5. Con los discípulos de Cristo

No deben confundirse estos *discípulos de Cristo* con los llamados *cristianos* (o *Iglesias de Cristo*), aunque existe una cierta simbiosis nominal, pues, a veces, los *cristianos* se llaman a sí mismos *discípulos* y los discípulos se llaman *cristianos.* Unidos antes durante algún tiempo, hoy constituyen dos confesiones religiosas distintas. Las relaciones entabladas con los católicos pertenecen más propiamente a los *discípulos de Cristo,* fundados por Thomas Campbell, por lo que a veces se los llama *campbellianos.*

a) *Primer ciclo de conversaciones*

En 1978 se veía la necesidad o, al menos, la conveniencia, de entablar reuniones recíprocas entre los católicos y estos *discípulos*

[58] Serv. Inf. (1983) n. 51, 29-30.

[59] Serv. Inf. (1984) n. 54, 22 y n. 56, 119; (1986) n. 61, 138-139, n. 60, 37; (1987) n. 63, 12-13; Irénikon (1985) 75-76; (1986) 65-66; (1987) 61-62; (1990). n. 74, 92-120 y 121-128.

de Cristo. Se tenía, primero, una reunión preparatoria en Roma, en noviembre de ese año, con la indicación de los temas que podrían ser objeto de estudio. Suele tenerse ésta como la primera de sus reuniones. La segunda, también en Roma, en diciembre de ese mismo año, escogía como tema central de estudio el *bautismo,* como don y como llamamiento, en la búsqueda de la unidad. Cuatro puntos de partida:

– Algunas reflexiones sobre el bautismo y la unidad en el Antiguo Testamento.

– Bautismo y unidad en la Iglesia primitiva.

– Nuevas apreciaciones católicas sobre el bautismo.

– Teología bautismal y praxis de los discípulos de Cristo.

Los discípulos de Cristo insistían en la necesidad del bautismo *por inmersión,* según la praxis que aparece en el Nuevo Testamento. En definitiva, cada una de las partes afirmó que reconocía recíprocamente el bautismo de católicos y discípulos de Cristo [60].

Tercera reunión en Annapolis (septiembre 1979), con el tema: *La fe del individuo y la fe de la comunidad. Fe y tradición en la vida de la Iglesia,* centrado en estos puntos:

– Bautismo, unidad e historia ecuménica de la gracia. El Espíritu Santo en los individuos y en la Iglesia.

– La fe del individuo y la fe de la Iglesia.

– Tradición y fe de la Iglesia.

– Algunas observaciones sobre la tradición como cuestión teológica para los discípulos de Cristo [61].

En diciembre de 1980, cuarta reunión, en Nueva Orleans, sobre *La unidad como don y como vocación,* con estos puntos:

– Una sola Iglesia de Dios, una Iglesia partida a trozos en la actualidad.

– La unidad como don y como vocación: la realidad oculta.

– Las fuerzas que nos dividen.

– La naturaleza de la fe, el hecho de la división, la esperanza de la reconciliación [62].

[60] Serv. Inf. (1979) n. 4, 10 (ed. inglesa); A. González Montes, *Diálogo Discípulos de Cristo-Iglesia Católica,* en *Enchiridion Oecumenicum,* 245-262.

[61] Serv. Inf. (1980) n. 43, 61-62.

[62] Serv. Inf. (1981) n. 47, 131-132.

Con la quinta reunión, celebrada en Irlanda del Norte en 1981, quedaba cerrado el primer ciclo de conversaciones. Tenía a su disposición un documento sintético del resultado de las cuatro sesiones anteriores, que debería ser puesto a punto antes de darlo a la publicación. Contenía estos apartados: Introducción: Nuestra vida juntos (5-10); El ecumenismo espiritual (11-12); Bautismo (23-32); Relación de la fe personal y el bautismo (33); Modo de bautizar (34-39); Fe y tradición (40-55); Afirmaciones al tema de la unidad que buscamos (56-60), y Miradas hacia el futuro (62-68) [63].

b) Segundo ciclo

Comenzó a prepararse en 1983, y para un período de seis años, con estos dos temas principales: 1) La Iglesia agente, como realización de la *koinonía*, esto es, la Iglesia como parte del misterio de Cristo en el Espíritu Santo: su realidad espiritual y su forma visible. 2) ¿Cómo guía Cristo mismo su *Koinonía*, esto es, las cuestiones de la autoridad y de la palabra de Dios, la tradición, el ministerio, la catolicidad y la apostolicidad?

Primera reunión en Nashville (Tennessee), en 1984, con el tema *La naturaleza de la koinonía*, desarrollaba en estos puntos: 1) La nueva creación; 2) Las manisfestaciones visibles de la koinonía; 3) La relación entre eucaristía y ministerio; 4) La sacramentalidad de la Iglesia [64].

Las discusiones del tema central anterior llevarían al de la *koinonía* de la Iglesia como *sacramento*, para la reunión siguiente, en Mandeville, Jamaica. Eran 18 los participantes en total. Ambas partes quedaron animadas por la profundidad de la comprensión mutua creciente entre las dos tradiciones sobre problemas tan fundamentales como el sentido de la comunión de la Iglesia de Cristo, y el puesto esencial de la eucaristía, en esa Iglesia (para ellos, la celebración de la cena del Señor), como realidad constitutiva para la verdadera comunidad cristiana [65].

Tercera reunión en Cambridge, 1986. Los 16 miembros asistentes afirmarían que si la cena del Señor es central para la unidad de la Iglesia, es también una fuente de sufrimientos por el hecho de la división que existe en torno a este punto. Se llegaría a la conclusión de que ese concepto de *koinonía* eucarística es muy similar en los

[63] Serv. Inf. (1982) n. 49, 70-79.

[64] Serv.Inf. (1986) n. 61, 140-141.

[65] Serv.Inf. (1985) n. 59, 44.

católicos y en los discípulos de Cristo, lo que proporcionaría a ambos unos lazos profundos de simpatía [66].

Y las siguientes reuniones en Duxburg (1987), Louisville (1988), Venecia (1989), Cambridge (1990) y Toronto (diciembre 1990).

6. Con los bautistas

Estos contactos bilaterales son ya de última hora, pues sólo comenzarían a partir de 1984. Difícil resulta seguir una directriz en el laberinto de tantas Iglesias bautistas, independientes entre sí. El nombre de *bautista* comienza a ser utilizado en 1644. No entramos en todo el desarrollo de ese intrincado pulular de Iglesias, todas con el marchamo de *bautistas.* Ante todo, habría que distinguir entre bautistas *ingleses* y bautistas *norteamericanos.*

En 1956, y sólo en los Estados Unidos, se encontraban 26 organizaciones bautistas, de muy diversa estructura y extensión, pero al fin 26. Las más principales podrían ser: la Convención bautista del sur, los bautistas del norte, los bautistas de color, los bautistas de la voluntad libre (*Freewill Baptists*), la Asociación bautista americana, la Asociación General de Iglesias bautistas, los bautistas primitivos, los bautistas europeos del continente, y cantidad de otros grupos, como los de los Seis principios, los unidos, los del Río Kich, los predestinacianos de la doble semilla espiritual, los de la Iglesia bautista independiente de América, etc. No era posible que la Iglesia católica entrara en contactos bilaterales con cada una de esas ramas bautistas.

Por fortuna, lo mismo que entre los luteranos, los reformados y los metodistas, también entre los bautistas existe una Alianza Mundial (*Baptist World Alliance*), que quedaba organizada en 1905 para obviar de alguna manera aquel marcado divisionismo. La citada *alianza* puede transmitir consejos o avisos a las Iglesias miembros, pero no tiene propiamente autoridad sobre ellas. Es tan sólo una mera representación, y trata de los intereses comunes a todas ellas.

Con ella precisamente entraría en contacto bilateral la Iglesia católica. Los primeros contactos se remontan a 1982, cuando el Secretariado Romano iniciaba sus contactos con la Alianza Bautista Mundial, en etapa de *exploración,* para preparar un futuro diálogo. Puestos ambos organismos de acuerdo, se llegaría ya, en 1984, a la

[66] Serv. Inf. (1987) n. 62, 12.

primera reunión oficial bilateral [67] en: Berlín (1984), Los Angeles (1985), Nueva York (1986), Roma (1987). Era la reunión de Berlín la primera de cinco reuniones programadas para el estudio de temas doctrinales concretos, en los campos doctrinal, eclesial, pastoral y misionero. El tema de Berlín era la *Evangelización y el evangelismo. La misión de la Iglesia.* Porque tanto bautistas como católicos se distinguen por su ideal misionero. Al menos en este campo podrían tener compromisos comunes. Allí mismo se programaba el temario de las sucesivas reuniones:

Para 1985: Llamados a dar testimonio de Cristo, en la persona y obra del mismo Cristo, y conversión; y modo de llegar a ser sus discípulos. En Los Angeles.

Para 1986: Nuestro testimonio como Iglesias. Comenzaría con un estudio sobre el Espíritu Santo, fuente de la comunión con Cristo. En Nueva York.

Para 1987: Nuestro testimonio en el mundo, que abordaría también la cuestión de la Iglesia, y las relaciones de Iglesia-Estado. En Roma.

Para 1988: Preparación del primer informe común [68]. En Norcross.

Y conforme a este plan, irían desarrollándose las reuniones programadas [69].

Tras cinco años de conversaciones bilaterales (1984-1988), se redactaba un Informe firmado en Atlanta el 23 de Julio de 1988, con el título del *El testimonio cristiano en el mundo de hoy*, con 58 números en tres apartados: Los diferentes encuentros habidos, la declaración común y campos que necesitan un examen contante [70].

7. Con los vétero-católicos

Esta nueva Iglesia es la resultante de la unión, en 1889, de dos sectas separadas de Roma, la de Utrecht de Holanda, separada en 1723, y la fundada en 1870 por los seguidores de Döllinger que se

[67] Serv. Inf. (1983) n. 51, 32-33.

[68] Serv. Inf. (1984) n. 55, 73-74; Irénikon (1984) 367-368.

[69] Serv. Inf. (1985) n. 59, 41; (1986) n. 61, 139 y n. 62, 217; (1987) n. 64, 20-21; Irénikon (1987) 381-382.

[70] *Conversations internationales entre Baptistes et Catholiques romains (1984-1988):* Serv.Inform. (1990) n. 72, 5-19; Doc.Cathol. (1990) 857-870; Thomas Stransky, *Baptistes et Catholiques. Commentarium:* Doc. Cathol. (1990) 866-870.

negaron a aceptar la definición vaticana del dogma de la infalibilidad pontificia. Se propagarían muy pronto por Alemania y Suiza. Las tres naciones, Holanda, Suiza y Alemania, se unirían *de iure*, en 1889, por la llamada *Declaración de Utrecht*, aunque en su régimen interno siguieran independientes, y con el nombre común que tenían las dos últimas, *vétero-católicos*, que no utilizaba propiamente la de Utrecht. Más adelante se les unirían otras pequeñas Iglesias existentes en Austria, Croacia, Checoslovaquia, nacional polaca de Estados Unidos, y nacional católica polaca.

El diálogo con los católicos sería, en sus principios, de carácter *nacional diocesano* entre los jerarcas de la respectiva nación. En Holanda, a partir de 1966, se llegó a una *declaración común*, y en plan más bien *pastoral*. Lo mismo en Suiza, donde una *Comisión Mixta nacional* se reunía por primera vez el 29 de agosto de 1966. Seguirían reuniéndose frecuentemente, unas 55 veces, hasta 1982. Finalmente, en Alemania, donde, después de un encuentro preliminar (septiembre de 1967) para fijar los temas de interés común, se celebraron varias otras reuniones: Trier (enero 1968), Stuttgart (junio 1968) y Frankfurt (septiembre 1968). Se comenzaba con el estudio y análisis de estos tres sacramentos: bautismo, confirmación y penitencia. En la reunión segunda, los demás sacramentos: eucaristía, santa unción, orden y matrimonio. Y en la tercera, los temas de Sagrada Escritura, tradición y magisterio. Todas ellas, como hemos visto, en el mismo año 1968.

Una cuarta reunión en Bonn (marzo 1969) sobre temas tan vidriosos como el primado romano y su jurisdicción universal. La quinta reunión en Paderborn (mayo 1970) y la sexta en Paderborn también (junio 1972) sobre diversos temas particulares [71].

- *El diálogo a nivel de las tres naciones conjuntamente*

Existían, pues, diálogos bilaterales *nacionales*. Los católicos preferían que se llevaran a nivel «internacional» de las tres naciones citadas: Holanda, Suiza y Alemania. Para estudiar el caso, organizaba en Zurich el Secretariado Romano un coloquio de *solos católicos*, del 27 al 30 de octubre de 1968. Allí se redactaba una *nota* que lleva el nombre de *Nota de Zurich*. Era necesario coordinar «internacionalmente» los diálogos que se venían celebrando a nivel sólo

[71] Intern. Kirchl. Zeitschr. (1966) 234-237; (1970) 168-198; (1977) 75-78; (1982) 103-106; (1984) 86-120; Istina (1967) 102-105.

nacional [72]. Sólo así autorizaría el Secretariado Romano el diálogo católico con los vétero-católicos de las tres naciones conjuntamente. Comenzaría así el diálogo bilateral «internacional».

Una primera reunión en dos fases, ambas en Bonn, los días 18-19 diciembre de 1972, y 4-6 febrero de 1973. Como temas de discusión, los siguientes:

– ¿Qué significa el convenio pastoral desde el punto de vista católico?

– ¿Qué repercusión tendrá para el diálogo de ambas Iglesias con los ortodoxos?

– Qué significa la intercomunión de los vétero-católicos con la Iglesia anglicana, y de los católicos con esa misma Iglesia anglicana?

– Qué lugar ocupan el primado y la infalibilidad en el problema de la unidad en verdad? [73].

Las actas se transmitieron al Secretariado Romano, que, a su vez, las transmitía a la Congregación para la Doctrina de la Fe, quedando a la espera de su decisión. Y en esa espera estamos aún.

8. Con los pentecostales

Complicado se presentaba el *pentecostalismo*, en cuyo origen y desarrollo no vamos a entrar aquí. Habría que considerar el pentecostalismo clásico, el neo-pentecostalismo y el pentecostalismo *católico*, que solemos llamar *movimiento carismático*. De éste último no nos ocupamos aquí. Tan sólo nos interesan las relaciones o diálogos bilaterales de los católicos con los *pentecostales protestantes*. Pueden distinguirse una serie de reuniones desde 1972 hasta 1976, terminadas con un informe final; y luego dos ciclos más de conversaciones, entre 1977 y 1982 el primero, y el segundo de 1985 en adelante [74].

El pentecostalismo moderno iba alcanzando enormes proporciones a lo largo y ancho del mundo, e iban integrándose en ese movimiento *no pocos católicos*. Se hacía necesaria una reglamentación u ordenamiento general, que hubieran de tener en cuenta los católicos implicados en el movimiento. Un diálogo bilateral podría

[72] Puede verse esta nota en Intern. Kirchl. Zeitschr. (1984) 122-123.

[73] Serv. Inf. (1975) n. 27, 23; Intern. Kirchl. Zeitschr. (1984) 85-120.

[74] Adolfo González Montes, *Diálogo Pentecostalismo-Iglesia Católica*, en *Enchiridion Oecumenicum*, 541-574.

ayudar a esclarecer las diversas posturas. Se llegaba así a un acuerdo, y se comenzaron las primeras reuniones bilaterales: Zurich-Hogen (1972), Roma (1973), Schloss Crahaim (1974), Venecia (1975), y Roma (1976) [75].

Después de la quinta reunión, Roma 1976, se publicaba un *informe final*, en 44 números, con estos apartados: Introducción; Bautismo en el Espíritu Santo; Iniciación cristiana en dones; El don del Espíritu Santo y la iniciación cristiana; El bautismo; La eucaristía y la tradición y sus desarrollos; La renovación carismática en las Iglesias históricas; El culto público; El culto público y los dones; La composición humana; El discernimiento de espíritus; Oración y alabanza, y Temas para ulteriores reuniones [76].

En 1977 comenzaba un nuevo ciclo de conversaciones, dedicado a la discusión de los nuevos temas propuestos a diálogo; cinco en total: Roma (1977), Roma (1979), Venecia (1980), Viena (1981), y Collegieville (1982), con *Informe final* del quinquenio 1977-1982 [77].

El *Informe final* se desarrolla en 98 números: Introducción; Hablar en lenguas; Fe y experiencia; Escritura y Tradición; Exégesis; Interpretación de la Biblia; Fe y razón; El ministerio de la curación en la Iglesia; Comunidad, culto y comunión; Tradición y tradiciones; Perspectivas mariológicas; El ministerio en la Iglesia, y Temas para nuevas conversaciones [78].

Y en 1985, el nuevo ciclo, con reuniones sucesivas en Riano (1985), Sierra Madre de California (1986), Venecia (1987) [79], Emeaten, Suiza (1988) y Roma (1989).

Esta reunión de Roma cerraba la tercera fase del diálogo (1985-

[75] Serv. Inf. (1973) n. 19, 8; n. 22, 33-34; (1974) n. 25, 21-22; (1975) n. 28, 15; (1976) n. 32, 34; (1977) n. 33, 23; One in Christ (1974) 106-109; 115-116; 419-420; (1975) 401-402; Document. Cathol. (1973) 346-347; (1974) 583-584; Irénikon (1973) 366-368; (1975) 80-83; (1976) 359-360.

[76] Serv. Inf. (1977) n. 32, 35-50; Doc. Cathol. (1976) 983-987.

[77] Serv. Inf. (1977) n. 135, 18; (1979) n. 39, 2; (1980) n. 43, 59-60; (1981) n. 47, 132-133; (1982) n. 50, 136; (1983) n. 51, 32; One in Christ (1985) 43-60.

[78] Serv. Inf. (1984) n. 55, 78-88; Doc. Cathol. (1985) 1037-1045.

[79] Serv. Inf. (1985) n. 57, 15-16; (1986) n. 61, 139-140; n. 62, 216-217; (1987) n. 64, 71-72; Doc. Cathol. (1986) 827-828; John Mutiso-Mbinda, *Catholics in Dialogue with Pentecostals, Evangelical and Disciples:* One in Christ (1988) 82-91.

1989), y tenía como objetivo ultimar el *Informe* sobre esos cinco años. Todos los componentes fueron recibidos en audiencia por Juan Pablo II, al que expusieron el trabajo realizado en esta fase del diálogo, en el contexto de todas las relaciones que se han desarrollado desde sus primeras etapas en 1969.

VI

LA REDEMPTORIS MISSIO DE JUAN PABLO II (7-12-1990)

1. Reflexiones generales sobre la encíclica

Ya en prensa esta obra, aparece una nueva encíclica misional de Juan Pablo II, con el título de *Redemptoris missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero. Por causas diversas, muchas veces debidas a las nuevas improntas de teologías nuevas, habían ido decayendo el fervor y las vocaciones misioneras dentro de la Iglesia, y se hacía necesaria una nueva encíclica pontificia precisamente sobre la perenne validez del mandato misionero de Cristo.

De ahí que la nueva encíclica tenga como fin principal, no sólo vigorizar la misión entre los no cristianos, afirmando que tal misión conserva, también hoy, su plena validez y vigencia, y motivando las tareas con que se enfrenta, sino también deseando, al mismo tiempo, responder a determinadas «dudas» y «ambigüedades» surgidas en el campo de la teología, que pueden comprometer el ímpetu misionero de la Iglesia. Muy particularmente, una *nueva teología de las religiones no cristianas*, que atenta directamente contra ese esfuerzo misionero de la Iglesia.

Lo había experimentado el mismo papa en sus repetidos viajes a los territorios de misión de todo el mundo, dejando caer acá y allá su doctrina misionera, desde los comienzos de su pontificado, en que se propuso visitar *personalmente* todos esos campos de misión. Proyecto que ha ido realizando por los continentes todos del mundo: Asia, Africa, Oceanía y América. Son pocos ya, muy pocos, los territorios misionales que le quedan por visitar, y de seguro que irá haciéndolo cumplidamente en los años sucesivos. Con esos viajes cumplía él mismo con el mandato misionero de ir a todas las gentes, y de predicar el mensaje evangélico a todos los pueblos, ya que cada uno de sus viajes apostólicos constituía una verdadera misión del primero y principal de los misioneros. Conseguía en cada uno de ellos que los medios de comunicación de todo el mundo, y particularmente de los respectivos pueblos visitados, hicieran llegar al conocimiento de todos su mensaje de salvación y sus enseñanzas a través del mensaje del evangelio. Bien puede llamarse Juan Pablo II el papa *misionero* [1].

[1] P. Giglioni, *La missione sulle vie del Concilio. Il pensiero missionario di*

La encíclica era presentada públicamente en Roma, en la mañana del martes 22 de enero de 1991, a los representantes de los medios de comunicación, en la sala de prensa de la Santa Sede, por el cardenal Josef Tomko, prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, asistido por el padre Marcello Zago, Superior General de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, aunque la firma de la encíclica se remontaba al 7 de diciembre de 1990, como homenaje a los 25 años del decreto conciliar vaticano *Ad gentes.* Un sustancioso comentario a la misma lo constituye un editorial de la Civiltà Cattolica con el título de *Validità permanente della missione ai non cristiani* [2].

A primera vista, puede extrañar su gran extensión, 141 páginas, con 8 capítulos y 92 párrafos o números, pero es debido a la extensión y complejidad del problema misionero en nuestros tiempos. En realidad no lo era así hace una decena de años. Tan sólo ha venido complicándose en nuestros últimos tiempos; o, más bien, no era hasta entonces más que un *problema práctico,* pues el mundo cristiano y católico no había respondido de modo adecuado a su vocación misionera, a pesar de que millares de misioneros y misioneras habían ido respondiendo con plena entrega de sus personas y actividades, a lo largo de los últimos siglos, a partir del XVI, y con frutos verdaderamente extraordinarios. Bastaría hacer un somero recorrido por los diversos continentes, en los que funciona ya plenamente la vida de cantidad de Iglesias locales, que siguen, por su parte, cumpliendo con ese deber misionero, y con pleno desinterés humano, no obstante las frecuentes persecuciones, martirios y muertes.

A pesar de todo, han sido insuficientes esa labor y esa entrega, no sólo por el escaso número de candidatos que supieron responder a su vocación misionera, sino también por las graves controversias surgidas, desde el seno mismo de la Iglesia, sobre los métodos a emplear en la misma evangelización de los pueblos. Recordaremos de pasada las acres controversias de los ritos chinos, japoneses y malabares. Y porque, no pocas veces, los mismos pueblos evangelizados identificaban a los misioneros con los colonizadores, o veían quizás en el mismo hecho de la evangelización un instrumento de colonización, si no siempre político, sí, al menos, espiritual y

Giovanni Paolo II. Roma 1989, 210 p.; Piergiorgio Falciola, *La doctrina misionera de Juan Pablo II:* Omnis Terra 13 (1981) 83-84; Enrique Llamas, *Juan Pablo II y el ecumenismo:* Pastoral Misionera (1988) 230-244.

[2] La Civiltà Cattolica (1991) I, 431-443.

cultural. Y nos encontramos ahora con que, después de 20 siglos de cristianismo, la mayor parte de la humanidad no ha recibido todavía el anuncio del evangelio, y en el día de hoy, como afirma Juan Pablo II, «el número de los que no conocen a Cristo, ni forman parte de la Iglesia, va en aumento continuo, hasta duplicarse casi, después del Concilio Vaticano II» (n. 3).

En realidad, los católicos de hoy no pasan del 18% del total de la humanidad, por lo que pudiéramos decir que la misión *ad gentes* sigue aún en sus comienzos (n. 40). Y el caso es que todos los pueblos de la tierra tienen el derecho de recibir el anuncio de la salvación. Como realidad agobiante, resulta que cada vez va aumentando más y más el número de los que desconocen la redención de Cristo, por una razón *meramente demográfica*. Por tanto, se hace necesario relanzar la atención misionera hacia todas aquellas áreas geográficas, y hacia todos aquellos ambientes culturales, que han quedado al margen del influjo del evangelio (n. 40).

Se trata ante todo, o se trataba hasta hace sólo unos años, de un problema meramente *práctico*. Hoy se ha convertido además en un grave problema *teórico*. *Práctico*, porque la misión específica *ad gentes* parece haber entrado en una fase de relajación o aflojamiento, a causa de diversas dificultades *internas* y *externas* que han debilitado el ímpetu mismo de la Iglesia hacia los no cristianos (n. 2).

Dificultades *externas:* en algunos países se veta la entrada de misioneros; en otros está prohibida, no sólo la mera evangelización, sino aun la conversión, y toda clase de culto cristiano. Luego, otras dificultades de naturaleza *cultural:* la transmisión del mensaje evangélico aparece como irrelevante o incomprensible, y la conversión queda enfocada como un abandono o repudio del propio pueblo o de la propia cultura (n. 35).

Dificultades *internas* del pueblo de Dios, que son más dolorosas aún: una creciente falta de fervor, que se manifiesta en el cansancio, en la desilusión, en la acomodación, en el desinterés y, sobre todo, en la falta de gozo y de esperanza: las divisiones entre los cristianos, la disminución de vocaciones al apostolado, los antitestimonios de los fieles y de las comunidades cristianas. Y una de las razones más graves del escaso interés por el empeño misionero es la mentalidad indiferentista, ampliamente difundida aun entre los mismos cristianos, y muchas veces radicada en visiones teológicas incorrectas, imbuida de un *relativismo religioso* que lleva a admitir que «una religión vale tanto como otra» (n. 36).

Pero, como dice el papa, esas dificultades *externas* e *internas* no deben volvernos pesimistas o inactivos. Lo que cuenta es la confianza que proviene de la fe, esto es, la certeza de que no somos nosotros los protagonistas de la misión, sino Jesucristo mismo y su Espíritu. Nosotros no somos más que *colaboradores* en unos amplios horizontes que cada día van abriéndose a la Iglesia (n. 30), en una humanidad más preparada para la siembra evangélica (n. 3). De ahí un verdadero optimismo, que debe ir invadiendo a los miembros de la Iglesia (n. 92).

Para esto precisamente ha escrito Juan Pablo II la presente encíclica: «Deseo invitar a la Iglesia a un renovado empeño misionero», que llevará a la «renovación de la fe y de la vida cristiana». Porque la misión renueva a la Iglesia, da nuevo vigor a la fe y a la identidad cristiana, da entusiasmos nuevos y motivaciones nuevas. La fe se refuerza *dándola* (n. 2). Es, además, «el primer servicio» que puede hacer al mundo moderno, que «parece haber perdido el sentido de las realidades humanas, y de la misma existencia» (n. 2).

Quiere asimismo el papa «disipar *dudas* y *ambigüedades* sobre la *misión ad gentes»*, reafirmando, como se dice en el título de la misma encíclica, «la permanente validez del mandato misionero». Tales dudas y ambigüedades son los *interrogantes* que suscitan determinadas *nuevas teorías teológicas* que van difundiéndose en algunos países. ¿No podría sustituirse con el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? ¿ O el respeto de la conciencia y de la libertad, que excluya toda propuesta de conversión? ¿No podrá salvarse uno en cualquiera de las religiones? Entonces, ¿qué sentido tiene ya nuestra misión?

De hecho, algunos teólogos, tanto occidentales como asiáticos o africanos, han elaborado una *nueva* teología cristiana de las religiones, distinta de la que enseña en su magisterio la Iglesia, y más en concreto los documentos del Vaticano II implicados en el tema: *Lumen gentium*, *Ad gentes*, y *Nostra aetate,* sobre las religiones no cristianas, y la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. La *nueva* teología de las religiones critica hoy la doctrina propia de la Iglesia en torno a la salvación universal del género humano, dando sus propias soluciones: rechaza el *exclusivismo*, que reserva la salvación *exclusivamente* a los que se adhieren al Cristo confesado por la Iglesia; ya sea un exclusivismo *rígido,* como el de los protestantes, que se inspiran en la teología dialéctica de Karl Barth, o un exclusivismo *atenuado* de los católicos, para los que ninguno se salva sin la «mediación» de la Iglesia.

Una *nueva* teología que defiende que Cristo no está *en contra*

de las religiones, sino *dentro* de ellas, en el sentido de que las religiones están *incluidas* en el plan de la salvación de Dios, que se realiza en Cristo, puesto que la gracia actúa siempre en ellas y alcanza a los adherentes de otras religiones orientándolos inconscientemente a Cristo y a la Iglesia, haciendo de todos ellos unos *cristianos anónimos*, como decía Rahner.

Hay otros teólogos que afirman que las religiones tienen una validez propia, independiente de Cristo y de *su* gracia salvífica. Cristo queda *al margen* de estas religiones. Rechaza, pues, esta nueva teología el *exclusivismo eclesiocéntrico* y el *inclusivismo cristocéntrico*, para afirmar un *pluralismo teocéntrico.*

Por lo mismo, el cristianismo es *una vía* de salvación, y Cristo un salvador, pero *sólo para los cristianos*, no para los demás, que se salvan, no por el influjo de *su* gracia, sino por la gracia de Dios, que actúa en todas las religiones, haciéndolas *vías normales* de salvación para todos los que las siguen.

A todas estas dificultades teológicas, o soluciones de la nueva teología, pretende responder la *Redemptoris missio*, en cuanto que tales dificultades o soluciones cuestionan el sentido y la necesidad de la *misión ad gentes.* Y al mismo tiempo pretende dar un nuevo impulso a la actividad misionera.

Por eso mismo, insiste en el hecho de que la Iglesia *es misionera por su naturaleza*, en virtud del mandato de Cristo, que atañe a la naturaleza de la misma Iglesia. Y responde al interrogante del *por qué la misión*, afirmando que la salvación aportada por Cristo va destinada a todos los hombres, y todos ellos tienen el derecho de conocer el valor de tal don, y acceder a él (n. 11). Afirma que la vocación especial de los misioneros *ad vitam* conserva toda su validez (n. 66), y recuerda la necesidad de la conversión y del bautismo (n. 46); pone de relieve que la conversión a Cristo va conexa con el bautismo mismo (n. 47) y que la conversión y el bautismo introducen en la Iglesia. Por lo mismo, la *misión ad gentes* tiene como objetivo propio fundar comunidades cristianas y desarrollar Iglesias hasta su completa maduración (n. 48).

Al hablar de los *inmensos horizontes* de la *misión ad gentes*, distingue entre la nueva evangelización dirigida a los pueblos *descristianizados* de occidente, y la *misión ad gentes* que se dirige a los pueblos que no creen en Cristo aún, y se caracteriza como obra de anuncio de Cristo y de su evangelio, de edificación de la Iglesia local y de promoción de los valores del reino (n. 34).

En conclusión, la *misión ad gentes* tiene «la prioridad perma-

nente» (n. 44) en la misión de la Iglesia, y constituye la contribución esencial a la promoción del desarrollo, pues la Iglesia promueve el desarrollo «educando las conciencias» (n. 59).

Por lo que respecta al *diálogo interreligioso,* éste, afirma el papa, «forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» y no está en contraposición con la misión *ad gentes;* es más, tiene especiales vínculos con ella, siendo una de sus propias expresiones. Pero ha de mantenerse siempre, como postura firme, que la salvación viene de Cristo, y el diálogo no dispensa de la evangelización. Y en todo caso, debe desarrollarse, y actuarse, con la convicción de que la Iglesia es la *vía ordinaria* de la salvación, y sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación (n. 55).

Por lo mismo, en el diálogo no debe darse abdicación alguna de las rectas creencias, ni un cierto irenismo, sino el testimonio recíproco para un progreso común en el camino de la búsqueda y de la experiencia religiosa, y al mismo tiempo, para la superación de prejuicios, de intolerancias y malentendidos de toda clase. El diálogo tiende a la purificación y conversión interior, que, si se sigue con docilidad al Espíritu, será espiritualmente fructuoso (n. 56).

Y concluye el papa: «Sabiendo que no pocos misioneros y comunidades encuentran, en el camino difícil y a veces incomprendido del diálogo, la única manera de dar sincero testimonio de Cristo, y generoso servicio al hombre, deseo animaros a perseverar con fe y caridad aun allí donde sus esfuerzos no encontrarán acogida y respuesta. El diálogo es una vía hacia el reino, y dará con seguridad sus frutos, aunque queden reservados al Padre los tiempos y los momentos» (n. 57).

2. Breve resumen de la encíclica

Son éstas unas cuantas, y las principales, reflexiones que podemos hacer a la luz de esta nueva encíclica. Toda ella va desarrollada en una introducción y ocho capítulos, a saber:

Introducción (n. 1-3).

1. Jesucristo, único salvador (4-11).
2. El reino de Dios (12-20).
3. El Espíritu Santo, protagonista de la misión (21-30).
4. Los inmensos horizontes de la misión ad gentes (31-40).
5. Los caminos de la misión (41-60).
6. Responsables y agentes de la pastoral misionera (61-76).

7. La cooperación en la actividad misionera (77-88).

8. La espiritualidad misionera (87-92).

Tan sólo recogemos aquí las ideas más importantes de todos ellos.

Comienza la *Introducción:* «La misión de Cristo redentor, confiada a la Iglesia, está aún lejos de cumplirse. A finales del segundo milenio después de su venida, una mirada global a la humanidad demuestra que esta misión se halla todavía en sus comienzos, y que debemos comprometernos con todas nuestras energías en su servicio». El Concilio Vaticano ha desarrollado la *misionariedad* de la Iglesia, y «muchos son ya los frutos misioneros del Concilio... Sobre todo se está afianzando una conciencia nueva: la misión atañe a todos los cristianos, a todas las diócesis y parroquias, a las instituciones y asociaciones eclesiales». «A los 25 años de la clausura del Concilio, y de la publicación del decreto sobre la actividad misionera *Ad gentes,* y a los quince de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI, quiero invitar a la Iglesia a un renovado compromiso misionero siguiendo al respecto el magisterio de mis predecesores». Entre las motivaciones y finalidades del documento, se señalan: la renovación de la fe y de la vida cristiana, disipar dudas y ambigüedades sobre la misión *ad gentes,* promover las vocaciones misioneras, animar a los teólogos a profundizar y exponer sistemáticamente los diversos aspectos de la misión, dar nuevo impulso a la misión propiamente dicha, etc. «Pueblos todos, abrid las puertas a Cristo. Su evangelio no resta nada a la libertad humana, al debido respeto de las culturas, a cuanto hay de bueno en cada religión. El número de los que aún no conocen a Cristo ni forman parte de la Iglesia aumenta constantemente... Por otra parte, nuestra época ofrece en este campo nuevas ocasiones a la Iglesia... Dios abre a la Iglesia horizontes de una humanidad más preparada para la siembra evangélica. Preveo que ha llegado el momento de dedicar todas las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la *misión ad gentes*».

a) Jesucristo, único salvador

«La misión universal de la Iglesia nace de la fe en Jesucristo, tal como se expresa en la profesión de fe trinitaria»... (n. 4). «Remontándonos a los orígenes de la Iglesia, vemos afirmado claramente que Cristo es el único salvador de la humanidad, el único en condiciones de revelar a Dios y de guiar hacia Dios... La universalidad de esta salvación en Cristo es afirmada en todo el Nuevo

Testamento... Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres» (n. 5).

«La urgencia de la actividad misionera brota de la radical novedad de vida traída por Cristo y vivida por sus discípulos...» (n. 7). «El anuncio y el testimonio de Cristo, cuando se llevan a cabo respetando las conciencias, no violan la libertad. La fe exige la libre adhesión del hombre, pero debe ser propuesta, pues las multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo (*Ev. nunt.*, 53, n. 8). «Es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres, y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación...» (n. 9). «La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia...» (n. 10). ...«Nosotros sabemos que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina... La Iglesia y, en ella, todo cristiano, no puede esconder ni conservar para sí esta novedad y riqueza, recibidas de la divina bondad para ser comunicadas a todos los hombres...» (n. 11).

b) El reino de Dios

«La salvación consiste en creer y acoger el misterio del Padre y de su amor, que se manifiesta y se da en Jesús mediante el Espíritu. Así se cumple el reino de Dios, preparado ya por la antigua alianza, llevado a cabo por Cristo y en Cristo, y anunciado a todas las gentes por la Iglesia, que se esfuerza y ora para que llegue a su plenitud de modo perfecto y definitivo» (n. 12). «Jesús de Nazaret lleva a cumplimiento el plan de Dios... La proclamación y la instauración del reino de Dios son el objeto de su misión... El reino que inaugura Jesús es el reino de Dios...» (n. 13). «El reino está destinado a todos los hombres, dado que todos son llamados a ser sus miembros... La liberación y la salvación que el reino de Dios trae consigo alcanzan a la persona humana en su dimensión tanto física como espiritual. Dos gestos caracterizan la misión de Jesús: *curar y perdonar*» (n. 14)... El reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero.

Hoy se habla mucho del reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión que podemos llamar *antropocéntricas,* en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre. En esta perspectiva, el reino tiende a conver-

tirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socio-económica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente... Se describe el cometido de la Iglesia como si debiera proceder en una doble dirección: por un lado, promoviendo los llamados «valores del reino», como son la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad; por otro, favoreciendo el diálogo entre los pueblos, las culturas, las religiones, para que, enriqueciéndose mutuamente, ayuden al mundo a renovarse y a caminar cada vez más hacia el reino.

Junto a sus aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros *negativos*. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el reino, del que hablan, se basa en un *teocentrismo,* porque Cristo, dicen, no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además, el reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto *eclesiocentrismo* del pasado, y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad... (n. 17).

Ahora bien, no es éste el reino de Dios que conocemos por la revelación, el cual no puede ser separado de Cristo ni de la Iglesia... El reino de Dios no es un concepto, una doctrina o un programa, sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen de Dios invisible. Si se separa el reino de la persona de Jesús, no existe ya el reino de Dios revelado por él... «En esta visión de conjunto es donde se comprende la realidad del reino. Ciertamente, éste exige la promoción de los bienes humanos y de los valores, que bien pueden llamarse *evangélicos,* porque están íntimamente unidos a la buena nueva. Pero esta promoción, que la Iglesia siente también muy dentro de sí, no debe separarse ni contraponerse a los otros cometidos fundamentales, como son el anuncio de Cristo y de su evangelio, la fundación y el desarrollo de comunidades que actúan entre los hombres la imagen del reino» (n. 19).

c) *El Espíritu Santo, protagonista de la misión*

El Espíritu Santo es, en verdad, el protagonista de toda la misión eclesial; su obra resplandece de modo eminente en la misión *ad gentes*, como se ve en la Iglesia primitiva...» (n. 21). El envío del mandato misional es «envío en el Espíritu» (n. 22). Cuando los evangelizadores salen de Jerusalén, el Espíritu asume aún más la función de «guía», tanto en la elección de las personas como de los caminos de la misión (n. 24) El Espíritu mueve el grupo de los creyentes a «hacer comunidad», a ser Iglesia. Tras el primer anuncio de Pedro, el día de pentecostés, y las conversiones que se dieron a continuación, se forma la primera comunidad (n. 26). «Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y que actúa en la Iglesia... La acción universal del Espíritu no hay que separarla tampoco de la peculiar acción que despliega en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. En efecto, es siempre el Espíritu quien actúa, ya sea cuando vivifica a la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, ya sea cuando siembra y desarrolla sus dones en todos los hombres y pueblos, guiando a la Iglesia a descubrirlos, promoverlos, y recibirlos mediante el diálogo» (n. 29).

d) *Los inmensos horizontes de la misión «ad gentes»*

En el nuevo contexto religioso del mundo, ¿es todavía plenamente actual también la misión específica *ad gentes*? La respuesta de la encíclica es decididamente afirmativa; más aún, expresa la urgencia de la actividad misionera específica: «El Señor Jesús envió a sus apóstoles a todas las personas y pueblos, y a todos los lugares de la tierra... Esta misión es única, al tener el mismo origen y finalidad, pero en el interior de la Iglesia hay tareas y actividades diversas. Ante todo, se da la actividad misionera que vamos a llamar *misión ad gentes*, con referencia al decreto conciliar; se trata de una actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca concluida» (n. 30). «Hay que precaverse, sin embargo, contra el riesgo de igualar situaciones muy distintas y de reducir, si no hacer desaparecer, la misión y los misioneros *ad gentes...*» (n. 32).

«Las diferencias en cuanto a la actividad dentro de esta misión de la Iglesia nacen, no de razones intrínsecas a la misión misma, sino de las diversas circunstancias en las que ésta se desarrolla» (n. 33). Y se señalan tres situaciones; aquella a la que se dirige la

actividad misionera de la Iglesia; aquellas en las que se desarrolla la actividad o atención «pastoral» de la iglesia; y una situación *intermedia,* en la que los bautizados han perdido el sentido vivo de la fe, teniendo necesidad de una nueva evangelizacion o reevangelización (n. 33). Se precisa la peculiaridad de la misión *ad gentes*, en cuanto se dirige a los no cristianos, y una real y creciente interdependencia entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia (n. 34). «Las dificultades internas y externas no deben hacernos pesimistas o inactivos... pues no somos nosotros los protagonistas de la misión, sino Jesucristo y su Espíritu» (n. 36)

La misión ad gentes en virtud del mandato universal de Cristo no conoce confines. Sin embargo, se pueden delinear varios ámbitos en los que se realiza... *Ambitos territoriales, mundos y fenómenos sociales nuevos, áreas culturales o areópagos nuevos,* como el mundo de la comunicación, el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos, los derechos del hombre, la cultura, las relaciones internacionales.

Por otra parte, la Iglesia se dirige al hombre en el pleno respeto de *su libertad. La misión no coarta la libertad, sino más bien la* favorece. La Iglesia propone, no impone nada; respeta las personas y las culturas, y se detiene ante el sagrario de la conciencia (n. 39).

e) Los caminos de la misión

«La misión es una realidad unitaria, pero compleja, y se desarrolla de diversas maneras, entre las cuales algunas son de particular importancia en la presente situación de la Iglesia y del mundo...» (n. 41). «El testimonio de la vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión» (n. 42). «El anuncio tiene la prioridad permanente en la misión: la Iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo, no puede privar a los hombres de la buena nueva de que son amados y salvados por Dios» (n. 44). «El anuncio de la palabra de Dios tiende a la conversión cristiana, es decir, a la adhesión plena y sincera a Cristo y a su evangelio mediante la fe...» (n. 46). Y se hace notar que «hoy la llamada conversión, que los misioneros dirigen a los no cristianos, se pone en tela de juicio o se pasa en silencio. Se ve en ella un acto de *proselitismo,* y no pocos, precisamente donde se lleva a cabo la misión *ad gentes*, tienden a separar la conversión a Cristo, del bautismo, juzgándolo innecesario, olvidando «que toda persona tiene el derecho a escuchar la buena nueva de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación» (n. 46).

«La misión *ad gentes* tiene este objetivo: fundar comunidades cristianas, hacer crecer las Iglesias hasta su completa madurez» (n. 48)... «Esta fase de la historia eclesial, llamada *plantatio Ecclesiae,* no está terminada; es más, en muchos agrupamientos humanos debe comenzar aún. La responsabilidad de este cometido recae sobre la Iglesia universal y sobre las iglesias particulares, sobre el pueblo de Dios entero y sobre todas las fuerzas misioneras» (n. 49). «Los vínculos existentes entre actividad *ecuménica* y actividad *misionera* hacen necesario considerar dos factores concomitantes...» (n. 50).

«Las *comunidades eclesiales* de base... se convierten en fermento de vida cristiana... son instrumento de evangelización y de primer anuncio, así como fuente de nuevos ministerios, a la vez que, animadas por la caridad de Cristo, ofrecen también una orientación sobre el modo de superar divisiones, tribalismos y racismos» (n. 51).

De la *encarnación del evangelio en las culturas de los pueblos,* se subraya la urgencia: «Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de *inculturación.* Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente...; no se trata de una mera adaptación externa... Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el evangelio en las diversas culturas, y al mismo tiempo introduce a los pueblos, con sus culturas, en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro» (n. 52). «A este respecto, son fundamentales algunas indicaciones: la inculturación, en su recto proceso, debe estar dirigida por dos principios: la compatibilidad con el evangelio de las varias culturas a asumir, y la comunión con la Iglesia universal (n. 54).

El *diálogo interreligioso* forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco, no está en contraposición con la misión *ad gentes,* es más, tiene vínculos especiales con ella y es una de sus expresiones..., defendiendo siempre que la salvación viene de Cristo y que el diálogo no dispensa de la evangelización... En efecto, conviene que estos dos elementos mantengan su vinculación íntima y, al mismo tiempo, su distinción; por lo cual no deben ser confundidos, ni instrumentalizados, ni tampoco considerados equivalentes, como si fueran intercambiables... El diálogo debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que la Iglesia es

el camino ordinario de la salvación, y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación (n. 55). «El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias: es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere»... «Las otras religiones constituyen un desafío positivo para la Iglesia de hoy; en efecto, la estimulan, tanto a descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la integridad de la revelación, de la que es depositaria para el bien de todos» (n. 56).

La Iglesia *promueve el desarrollo, educando las conciencias.* «La misión de la Iglesia no es actuar directamente en el plano económico, técnico, político, o contribuir materialmente al desarrollo, sino que consiste esencialmente en ofrecer a los pueblos, no un 'tener más', sino un 'ser más', despertando las conciencias con el evangelio. El desarrollo humano auténtico debe echar sus raíces en una evangelización cada vez más profunda... La Iglesia educa las conciencias revelando a los pueblos al Dios que buscan, pero que no conocen; la grandeza del hombre, creado a imagen de Dios y amado por él, la igualdad de todos los hombres como hijos de Dios; el dominio sobre la naturaleza creada y puesta al servicio del hombre; el deber de trabajar para el desarrollo del hombre entero y de todos los hombres» (n. 58). Y se precisa que la contribución de la Iglesia al desarrollo de los pueblos incumbe no sólo al sur del mundo promoviendo su desarrollo, sino también al norte superdesarrollado, pero expuesto a la miseria moral y espiritual.

f) Responsables y agentes de la pastoral misionera

«No se da testimonio sin testigos, como no existe misión sin misioneros» (n. 61). La Iglesia es *misionera por su propia naturaleza*, ya que el mandato de Cristo no es algo contingente y externo, sino que alcanza al corazón mismo de la Iglesia. Por eso, toda la Iglesia, y cada iglesia, es enviada a las gentes. Las mismas Iglesias más jóvenes, precisamente «para que ese celo misionero florezca en los miembros de su patria», deben participar «cuanto antes, y de hecho, en la misión universal de la Iglesia, enviando, también ellas, misioneros a predicar por todas partes del mundo el evangelio, aunque sufran escasez de clero». «Muchas ya actúan así, y yo las aliento vivamente a continuar» (n. 62).

«Así como el Señor resucitado confirió al colegio apostólico,

encabezado por Pedro, el mandato de la misión universal, así esta responsabilidad incumbe al colegio episcopal, encabezado por el sucesor de Pedro... Mis hermanos obispos son directamente responsables conmigo de la evangelización del mundo, ya sea como miembros del colegio episcopal, ya sea como pastores de las Iglesias particulares» (n. 63). «Toda Iglesia particular debe abrirse generosamente a las necesidades de las demás...» (n. 64).

Los misioneros e *institutos ad gentes* «ocupan aún hoy, como en el pasado, un puesto de fundamental importancia». Se trata de una «vocación especial» que «se manifiesta en el compromiso total al servicio de la evangelización; se trata de una entrega que abarca a toda la persona y a toda la vida del misionero, exigiendo de él una donación sin límites de fuerzas y de tiempo» (n. 65)... «La vocación especial de los misioneros *ad vitam* conserva toda su validez...» (n. 66).

Entre los sacerdotes diocesanos para la misión universal, «los presbíteros llamados *Fidei donum* ponen en evidencia, de manera singular, el vínculo de comunión entre las Iglesias» (n. 68). «En la inagotable y multiforme riqueza del Espíritu se sitúan las vocaciones de los *institutos de vida consagrada...* Invito a los institutos de vida contemplativa a establecer comunidades en las jóvenes Iglesias...». «A los institutos de vida activa indico los inmensos espacios de la caridad» (n. 69). «Quiero dirigir unas palabras de especial gratitud a las religiosas misioneras... Precisamente la misión *ad gentes* les ofrece un campo vastísimo para entregarse por amor, de un modo total e indiviso» (n. 70).

«Todos los laicos son misioneros en virtud del bautismo... La participación de los laicos en la expansión de la fe aparece claramente desde los primeros tiempos del cristianismo... Algunas Iglesias han tenido su origen gracias a la actividad de los laicos y de las laicas misioneros»... (n. 71). «En la actividad misionera hay que revalorar las varias agrupaciones del laicado» (n. 72). «Entre los laicos que se hacen evangelizadores se encuentran en primera línea los *catequistas...* Aunque ha habido un incremento de los servicios eclesiásticos y extraeclesiales, el ministerio de los catequistas continúa siendo siempre necesario y tiene unas características peculiares...» (n. 73).

La *Congregación para la Evangelización de los Pueblos* es confirmada en su cometido de «centro de promoción, dirección y coordinación» de toda la obra misionera de la Iglesia (n. 75). Para tal acción a nivel nacional o regional «son de gran importancia las Conferencias Episcopales y sus diversas agrupaciones»; y «las

Conferencias de los Superiores Mayores tengan también este mismo objetivo en su ámbito, en contacto con las Conferencias Episcopales» (n. 76).

g) *La cooperación en la actividad misionera*

Miembros de la Iglesia en virtud del bautismo, todos los cristianos son corresponsables de la actividad misionera (n. 77). Entre las diversas formas de cooperación, hemos de fijarnos en las de orden espiritual, como la oración, los sacrificios, el testimonio de vida cristiana (n. 78), el promover las vocaciones misioneras (n. 79).

La Iglesia misionera necesita también ayudas materiales y económicas (n. 81), animación y formación del pueblo de Dios (n. 83), formación misionológica en los seminarios, educación y animación de los jóvenes.

En esta obra de animación misionera, el cometido primario corresponde a las *Obras Misionales Pontificias* (n. 84). Cooperar con las misiones quiere decir no sólo *dar*, sino también *saber recibir*. Ninguna Iglesia particular deberá encerrarse en sí misma. Es la universalidad de la Iglesia (n. 85). Dios prepara una nueva primavera del evangelio, sin dejarnos impresionar por no pocos hechos negativos que pueden llevar al pesimismo. Es éste un sentimiento injustificado: tenemos fe en Dios Padre y Señor, en su bondad y misericordia... Los hombres que esperan a Cristo son todavía un número inmenso... No podemos permanecer tranquilos si pensamos en los millones de hermanas y de hermanos nuestros, redimidos también por la sangre de Cristo, que viven aún sin conocer el amor de Dios (n. 86).

h) *La espiritualidad misionera*

La actividad misionera exige una espiritualidad específica, que concierne particularmente a quienes Dios ha llamado a ser misioneros... Esta espiritualidad se expresa, ante todo, viviendo con plena docilidad al Espíritu (n. 87), «en la comunión íntima con Cristo» (n. 88), en la caridad apostólica, que se traduce en «celo por las almas y en el amor a la Iglesia» (n. 89). «El verdadero misionero es el santo... La vocación universal a la santidad está estrechamente unida a la vocación universal a la misión... El renovado impulso hacia la misión *ad gentes* exige misioneros santos» (n. 90). Y el papa alienta a los miembros de las Iglesias jóvenes a esta santidad. «El misionero es el hombre de las bienaventuranzas» (n. 91).

Y concluye el papa, después de encomendar a la Virgen Santísi-

ma toda la obra de las misiones: «Nunca como hoy, la Iglesia ha tenido la oportunidad de hacer llegar el evangelio, con el testimonio y la palabra, a todos los hombres y a todos los pueblos. Veo amanecer una nueva época misionera, que llegará a ser un día radiante y rica en frutos, si todos los cristianos y, en particular, los misioneros y las jóvenes Iglesias responden con generosidad y santidad a las solicitaciones y desafíos de nuestros tiempos» [3].

Bibliografía

Como bibliografía inicial puede recordarse ya:

Amaladoss, Michael, *Misión del Vaticano II hasta la próxima década:* Misiones Extr. (1991) n. 122, 133-144.

Capmany, José, Mons., *Invitación a la lectura de la encíclica «Redemptoris missio»:* Illuminare (1991) n. 322, 5-13.

Capmany, J., Mons., *Reflexiones sobre la Redemptoris missio,* Mis. Extr. (1991) n. 122, 89-116.

Izco, José Antonio, *Lectura de la Redemptoris missio desde Asia:* Mis.Extr. (1991) n. 122, 117-132.

Redemptoris missio (Nueva encíclica misionera). La misión en los umbrales del siglo XXI: Mis. Extr. (1991) n. 122, 87-166.

Redemptoris missio: Mundo Negro (1991) n. 340, 11-19.

Validità permanente della missione ai non cristiani. (Con ocasión de la *Redemptoris missio*): Civ.Catt. (1991) I, 431-443.

[3] Hemos utilizado el breve resumen que de la misma encíclica hace la Agencia Fides, con el título *La encíclica «Redemptoris missio». Vademecum sobre la misión hoy. Teología: cometido y caminos y llamada a un solidario compromiso misionero de toda la Iglesia:* Fides, 23-1-1991.

Indice alfabético personal

En cursiva las páginas correspondientes a las notas y bibliografía.

Aagaard, A. M., *375*
Abbot, Walter, *626*
Abd-el-Jalil, Jean, *622*
Abdelmajul, Charfi, *523*
Abhishiktananda, Swami, *568*
Abútua Lázpita, Carlos, *439*
Achútegui, Pedro, *439*, *510*
Acosta, José de, 125
Adam, Karl, *644*
Adams, Michel, *626*
Addai, Mar, 656
Adimou, Ch., 599
Adoukonou, B., *611*
Aetheriano, Hugo, 648
Agirrebalzategi, Paulo, *374*, *415*
Agustín, San, 255, 323, 338, 341
Ahn, B. M., *451*
Ahonen, L. K., *15*
Alcalá, M., *467*
Alcobendas, Severiano, *429*
Alderson, Calvin, *374*
Alejandro VII, 191
Alexis I de Moscú, 666
Alfaro, Juan, *476*
Alfonso del Congo, 475
Alfrink, B. J., Card., 8, 13
Aliviasatos, Hamílcar, 653, *672*
Almeida, C. M., *476*
Alonso, A., *476*
Alonso Hernández, *476*
Alszeghi, Z., *406*
Altarejos, Antonio, *375*, *408*, *409*, 413
Alves, Rubén, 447, *449*, 449, 476
Allan, Roland, *15*, 325, *326*, 331
Allchin, A. M., *678*
Allen, Geoffrey Francis, *15*
Allier, R., *85*
Amaladoss, Michael, *408*, *726*
Amalorpavadas, Simón, *413*, 633
Aman, K., *459*
Amato, A., *408*
Ambra Sebastián, D., 526
Ambrosio, San, 255
Amigo Vallejo, Carlos, *528*
Amstutz, J., *15*
Anatriello, P., *503*, *578*
Anawati, A., 526, *526*
Andaonova, V., *456*
Andersen, Rufus, *15*, 60, *60*, 62
Anderson, G. H., *15*, *415*, *476*, *550*
Anselmo de Havelberg, Obispo, 648
Ansgario, San, Obispo, 186
Anthimo VII de Constantinopla, 649
Antoncich, Ricardo, *476*
Antweiler, A., *476*
Appiach Kubi, Kofi, *476*
Appleton, George, *584*
Apte, Dr., 565
Araújo Sales, Card., 466
Araya, V., *477*
Arbella, A., *86*
Arbery, A. J., *549*
Arce Méndez, Sergio, *417*
Arévalo, C. G., *451*
Arias Reyero, M., *477*

Aring, P. A., *550*
Arinze, Francis, Card., **375, 604,** 606, *606*, 611
Armada, I., *456*
Armas, Gregorio, *116*
Arnetty, Mario Marcos, *531*, *550*
Arokissami, Soosai, *568*
Arrupe, Pedro, 409, 413, *413*, 439
Ashton, R. S., 70
Asmussen, Hans, 691
Assarsol, Donald, 621
Assmann, Hugo, 448, 449, *449*, 477
Atanasiadis, Tatiana, *628*
Atenágoras I, 628, 651, 654, 661, 662
Attiret, S. J., 166
Aubert, J. M., *477*
Aubert, Roger, *649*
Augustine, Mary, *431*
Ausejo, S. de, *151*
Avila Penagos, R., *477*
Aymas, María de la Luz, *415*
Azevedo, C., *477*
Azevedo, M., *416*, 457, *457*

Baggio, Sebastián, Card., 466
Bajo, P., *459*
Baker, A. G., *15*
Bakker, J. W. N., *567*
Balasuriya, T., *584*
Balchaud, Asandas, *510*
Balthasar, Urs von, *510*
Bamrungtrakul, Ratna, 580, *581*
Bandera, Armando, *477*
Bardy, G., 556, *573*, *575*, *576*
Barsum, Salamah, 522
Barth, Karl, 59, *59*, 714
Bartocetti, Vittorio, *428*
Bartz, Wilhelm, *626*
Barrantes, A., *459*
Barrera, J. L., *460*
Barreiro, A., *457*, 475, 477
Barrionuevo, C., *376*
Basetti-Sani, Giulio, *524*, 528
Bashir, Antonio, 651, 664
Basilio, Eugenios I, Mar., 657
Bassham, R. C., *15*
Bastian, Jean Pierre, *486*
Bastide, G., *85*
Baudert, S., 201
Bauer, Gerhard, *439*
Bauer, Joseph, 119, *119*, *151*, *477*
Baum, Gregory, *644*
Baum, William, 631
Baumbach, Günther, *550*
Bavand, Georges, *626*
Bayaert, 561
Bea, Agustín, Card., *549*, ***550, 626,*** 631, *644*, 661, 675, 692
Beaupère, René, *622*
Beaupin, E., *424*
Becken, H. J., *20*
Beckmann, Joh., *427*
Bekker, Karl María, *429*
Beltrán, B. P., *416*
Bell, A. A., *685*
Belloy, P. M., *650*
Benedicto XV, 50, 87, 88, 101, 182, 195, 208, 211, 352, 409, 560, 619, 649
Benedictos, Patr. de Jerusalén, 665
Benlloch y Vivó, Juan, 11, 12, 87, 88, 90, 91, 98, 119, *151*
Bensimon, Doris, *549*
Benoit, A. D., *477*
Beozzo, José Oscar, 450, *477*
Berg, Ludwig, *416*, *428*
Bernard de Give, *503*
Bernardin, Card., 208, 211
Berkof, H., *331*
Bermejo, M., *679*
Bertapelle, A., *457*
Bertheaume, Marthe, *429*
Bertini, Ugo, *15*
Bertone, C., *477*
Best, D. E., *416*
Bessarión, Card., 372
Bessieux, Obispo de Dos Guineas, 215
Bethune, Pierre de, *503*
Betti, Humberto, 450, 635
Bettocheider, Heribert, *477*, *611*
Beyerhaus, B., *15*, *82*
Bianucci, Duilio, 477
Biedermann, Hermengild, *672*
Biemer, Günther, *550*
Biermann, Benno, 206, 211
Bigo, P., *439*, *477*
Billot, L., Card., 155
Biot, F., *477*
Bivort de la Saudée, J., *685*
Blazer, K. P., *460*
Bliss, E. M., *15*

Blum, E., *85*
Blumenkranz, B., *549*
Boberg, J., *15*
Bockmühl, Klaus, *15*, *374*
Bodman, Conrado de, 171
Boer, Henry A., *321*, 325, *325*
Boer, W. de, *416*
Boff, Clovis, *448*, *457*, *467*, *475*, 476, 477, 478
Boff, Leonardo, 448, *448*, 449, 450, *450*, 452, *452*, 453, *454*, *455*, *457*, 460-462, 465, 466, *467*, 468, 471, 472, 473, *475*, *478*
Boland, André, *376*
Bonaitius, G. J. F., *236*
Bonet, Marty G., *528*
Boneta Senosian, Jacinto, *416*
Bonavento, Agustín, *376*
Bonner, J., *679*
Bonnin, E., *479*
Bonometti, 582
Borda, Enrique, *374*
Borrmans, Maurice, 58, *58*, *522*, *524*, 526, *528*, 603, *603*
Bornemann, W., *388*
Borrely, A., *644*
Boshoff, C. W. H., *479*
Botana, Natalio, 639
Bouakasa, 601, 602, *603*
Bourassa, Leo Paul, *427*
Bouwen, Frans, *670*
Boyd, A. H. S., *416*
Bouyer, Louis, *677*
Bovenmans, J., *376*
Boyer, Charles, 620, 631, *651*
Brancati di Laura, 173
Brandon, S., *510*
Braun, Hans Jürgens, *568*
Bravo, C., *457*
Braybooke, Marais, *569*
Brenecke, G., *645*
Bretcher, *376*
Breton, S., *416*
Bria I, *84*
Briancesco, Eduardo, *386*
Brilcoth, Dr., 634
Briva Miravent, A., 524
Bröckmüller, Klemens, *416*
Brosses De, *590*
Broucker, José de, *479*
Brouk, Andrezej, *376*
Brown, David, *528*
Brown, Raphael, *431*
Brown, Raimundo, 635
Brown, Tom., 611
Brugger, Hans, *428*
Bruls, J., 63, *234*
Bruns, Edgar J., *584*
Brunne, Emil, 416
Brunsó, M., 123, *123*, *151*
Brütsch, René, *55*
Bsteh, A., *347*
Bueno Monreal, J. M., Card., *376*
Buetener, C. G., *85*
Bühlmann, Walbert, *510*
Buis, *329*
Bujo Benezet, *611*
Bulatao, J. C., *416*
Büntig, Aldo, 450, *479*
Burcle, H., *15*
Burghardt, Walter, 635
Bürkle, H., *411*
Burtazo, Bonifacio, *374*
Buss, E., *15*
Butavand, Arleate, *429*
Butturini, G., *598*
Byron, B. F., *678*

Cabral, L., *479*
Caloyeras, Dominique, *626*
Callan, C. S., *83*
Calvez, Jean Yves, *376*, *467*, *476*, *479*, *645*
Cámara, Hélder, 466, *479*
Campbell, Thomas, 699
Camps, Arnulf, *510*
Cánova, Francesco, *429*, *430*
Capánaga, V., *116*
Capéran, Louis, *85*, *117*, 118, *118*, 126, *234*, 237, 282-288, *300*
Capmany, José, *376*, *726*
Cardenal, E., *479*
Carlos de Anjou, 648
Carminati, Cesare, *15*, *55*
Caron, Raymond, *15*, 201
Carvalho de Azevedo, M., *416*, *476*
Cary-Elwes, Columbe, *645*
Carreto, Pedro, 579, *579*
Carrier, Hervé, *407*, *416*
Casaroli, Card., 668
Casini, Alfonso, *528*
Caspar, Robert, 526
Cassidy, Edward I., 548
Castillo, Fernando, *479*

Castro, Emilio, 447, 449
Catâo, F., *479*
Catarzi, Danilo, 12, *16*
Catrice-Graft, *416*
Cecovato, Giuseppe, *439*
Ceretta, Yves, *626*
Cerulario, Miguel, 647
Ciappi, Luigi, *650*
Ciarappa, Adelfo, 119, *119*, 132, *132*, *151*
Ciarlatini, Primo, *510*
Cicognani, Card., 665
Cierva, Ricardo de la, *479*
Cirarda, Mons., 524
Cirilo, Patr. de Bulgaria, 668
Cirilo VI, Patr. de Antioquía, 657
Clark, Francisco Javier, *16*, 205, 288-291, *300*, *680*, 686
Clement, Albert, *524*
Clemente X, 49
Cobb, John B., *585*
Cochrane, Robert, *431*
Codian, Nicolás, 600
Coggan, Primado anglicano, 685
Colin, P., *416*
Colom, E., *462*
Colombo, Domenico, *376*, *644*
Colonese, L. M., *479*
Colzani, G., *16*
Collet, G., *16*
Comblin, José, *16*, 446, 450, *457*, *460*, *479*
Concha Malo, M., *457*
Cone, James H., *480*, *611*
Congar, Yves, *86*, *234*, *331*, *358*, *626*, *645*
Connus, Georges, *374*
Considine, John, *424*
Constantino I, Papa, 662
Contrau Neno, M., *376*, *593*
Coomaraswami, A., *585*
Cooper, D., *480*
Coote, Robert T., *418*
Corbon, J., *654*
Cordero, J., *488*
Cornelis, Etienne, *510*, *585*
Correia, Alfonso J., *369*
Corson, Fred P., 688
Costantini, Celso, Card., 189, *189*, 208, 371, *371*, *416*
Costas, Orlando, *374*
Coste, R., *480*
Cotter, James, *439*
Coughlan, Peter, *568*
Courtois, G., *374*
Couturier, Charles, *117*, *224*
Coward, H., *569*
Cracco, Amedeo, 292-300
Cragg, Kenneth, *510*, 528
Crespo Carracedo, M., *376*
Crivelli, Camilo, *64*, *79*
Croato, Severino, 450, *480*
Cronenbergs, 160
Cué, María Inés, *99*
Curbtert, Hellwig, *430*
Cust, R. N., *16*

Champagne, J. E., *16*, 118, *118*, 204, *204*, 210, *210*
Chappoulie, Mons., *16*
Charely, J. W., *679*
Charles, Pierre, 11, *16*, 48, 49, 51, 90, 92, 110, 154, 159-199, 205, *234*, 302
Chavasse, A., *151*, *234*
Chenu, Bruno, *376*, *416*, *479*, *485*
Chima, A., 599
Chiocchetta, Pietro, *593*
Christlieb, Theodor, 64, *64*
Christoforos, Patr. Alejandría, 665

Dacquino, P., *151*
Dahmen, Pierre, *427*
Dalby, M., *680*
Dalmais, Irenée Henri, *376*
Daly, Thomas, *86*
Dalla Libera, Vittore, *528*, *585*
Damboriena, Prudencio, *509*, *510*, *621*
Dammann, Ernst, *480*, *611*
Danckworat, D., *416*
Dander, Fr., 359
Dandoy, Georges, *557*, 561
Daniélou, Jean, *16*, *85*, *86*, 361, *361*, *387*, *510*
Dantine, W., *480*
Das Govinda, 555, *555*
Daubanton, F. E., 59
Davey, Colin, *686*
David, Charles, *54*, 677
Debroey, Esteban, *431*
Debruyne, León, *374*
Deillen, Raphael, *526*
Deleury, 565

De Letter, P., *569*
Delmée, A., *621*
Delpesse, M., *480*
Demenchonok, E., *460*
Dengel, Ana, *430*
Denha IV, Mar, Patr., 656
Denis, H., *234*, *457*
Dennis, J., *416*
Depelchin, Henry, 160
Dequker, Luc, *550*
Derderian, Yeguishé, Patr., 658
Derrick, Christophore, *511*
Desai, Ran, *611*
Descumbila, J., *645*
De Smedt, Richard, *557*
De Smet, P., *569*
Dessain, J., *686*
Dessarre, Eca, *611*
Devaraja, N. K., *569*
Dewailly, L., *16*
Dezza, P., *427*
Dhavamini, Mariasusi, *16*, *439*, *503*, *504*, *561*
Dianish, S., *16*
Díaz Salazar, Rafael, *459*
Dickinson, Kwesi, *611*
Dickinson, R. D. N., *480*
Dickson, K. A., *612*
Díez Mateso, M., *476*
Dimitrios I, Patr. Constantinopla, 662, 663, 671
Dindinger, Juan, 92
Diodoros, Patr. Jerusalén, 666
Diop, Alionne, 639
Di Sante, C., *551*
Ditscheid, Hermann, 201
Diouf, Leon, 599
Dodd, C. H., *361*
Dolesh, D. J., *16*, *374*
Döllinger, 703
Dom Grea, 209, *209*
Domínguez, Olegario, *91*, 123, 129, 130, 134, *134*, 139, *148*, *151*, 210, 211, 312, 318, 324, *376*, 405, *405*, 406, *407*
Donald, S., *16*
Donders, Joseph, *480*
Dondeyne, A., *425*
Douglas, James, *480*
Dreake, James P., *528*
Drogat, Noel, 424
Dubois, Marcel Jacques, *551*
Ducellier, Alain, *528*
Duchrow, U., *439*
Duff, Alexander, 68, 387
Duff, Edward, 624, 639
Dujardin, Jean, *551*
Dumont, C. J., *645*, *681*
Dumont, H., *452*, 652, 653
Dumoulin, H., *504*, *577*, *585*
Dunas, N., *234*
Dunn, Em. J., *16*
Dunne, Carrin, *585*
Duperray, Ed., *234*, *427*
Dupont, Joseph, *330*, *425*
Duprey, Pierre, 540, 631, 633, 661, 666, 670, *680*, *686*
Dupuis, Jacques, *511*
Dupuy, Bernard, 635, 668
Duquoc, Christian, *480*
Durand, Alexandre, 237, 278-282, 283, 284, *300*
Dussel, Enrique, 416, 450, *480*
Duval, Card., 522
Dwyer, Arzobispo, 666
Dyroff, Adolf, *16*
Dzwonyk, Danilo, 633

Eckardt, A. Roy, *549*
Edamaram, José, 624
Edoxie Azori, Eugène, *416*
Ehrlich, Ernst E. J., *551*
Ek Thabping, J., *580*
Elchinger, L. A., *551*
Eldarov, Giorgio, *376*
Elía, Pasquale D', *428*
Elías IV, Patr. Antioquía, 665
Elizondo, Víctor, 101
Elorduy, Carmelo, *511*
Elwood, D. J., *416*
Elya, Patr. Georgia, 670
Ellacuría, Ignacio, 450, *460*, *467*, *480*
Ellingworth, Paul, *611*
Elliss, F., *480*
Emilianos de Calabria, 661
Emprayil, T., *417*
Ende, Werner, *528*
England, K., *512*
Enna, Franco, *431*
Epalza, Miguel, 522, *522*
Ernst, J., *117*
Escobar, Samuel, *480*
Espósito, Rosario, *649*

Esquerda, J., *16*
Esteban Romero, Avelino, *651*
Esteban Verástegui, Rafael, *511*
Eugenio IV, Hakim, Patr. Antioquía, 665
Eusebio de Cesarea, 187
Eutizi, M., *644*
Evdokimov, P., *672*
Evers, Georg, *511*
Ewing, Franklin, *424*
Extross, Ivan, 624

Fabri, F. A., *85*
Falciola, Pier Giorgio, *386*, *712*
Fallon, Pierre, 561
Fazzioli, Eddo, *431*
Federici, Tommaso, *511*
Feid, E., *481*
Feriasse, J. M., *362*
Ferm, D. W., *481*
Fernández Fernández, Juan, *428*
Fernando, Ajith, *511*
Ferrando, Anthony, *585*
Fessard, G., *449*, *460*
Fidleis, M., *430*
Finazzo, Giancarlo, *528*
Findlow, John, 676
Fischer, G. D., *482*
Fischer, H., *332*, *417*
Fisher, Dr., 623, 675
Fitzgerald, M. L., 519, *524*
Fitzgerald, Th., *86*
Flannery, A., *511*
Flórez, Ramiro, *116*, 124, *151*
Floris, Robert de, *503*
Florowsky, Jorge, *417*, 651
Flügel, Karl, *551*
Fogarty, Miguel, 639
Follerau, Raúl, *431*
Fontana, S., *460*
Fornet Betancourt, A., *460*
Förster, Fr. W., *417*
Fortino, P., 670
Fouyes, Methodius, *672*
Fox Langton, Douglas, *585*, 677
Fragoso, A., *481*
Francou, F., *457*, *476*
Franchini, Giuseppe, *430*
Franke, H., *85*
Franquesa, Adalberto, *626*
Freire, P., *481*
Freitag, Anton, *16*, 47, *47*, *119*
Freytag, W., *80*
Frich, Heinrich, *388*
Frick, H., 59, *59*
Friedly, R., *347*, *511*
Fries, Heinrich, *16*, *376*, *511*, *645*, *681*
Fring, Card., 436
Frisque, J., *63*, 210, *234*
Fritz, Fries H., *374*
Frohnmeyer, J., *501*
Frostin, P., *481*
Fuentes Pérez, H., *85*
Fulton, Sheen, *377*
Fumasoni-Biondi, Card., 208, 211
Furioli, A., *386*

Galea, J., *481*
Galeota, Gustavo, *686*
Galilea, Segundo, 447, *481*
Galindo Aguilar, Emilio, *522*, *525*
Galot, P., *314*, *323*
Gallo, L., *460*
Gandhi, 558, *558*
Gangler, E., *86*
Gantin, Card., 466
Garaygordóbil, Víctor, *377*
García, Jesús, 450
García Ehud, Marques, *17*
García Extremeño, Cl., *377*, *511*
García Goldáraz, Carlos, 123, *123*, *151*
García Hoz, V., *481*
García Ramírez, A., *457*
García Rubio, A., *481*
García Suárez, Alfredo, *377*
Gardini, Walter, *362*
Garesche, Edward, *430*
Gasbarri, Carlo, *528*
Gasmann, Dr., 637
Gastager, Eimo, 526
Gaviña, Ramón, *427*, *428*
Geffré, Claude, *417*, *526*
Geise, Paterno, Mons., 566
Gemelli, A., *430*
Gensichen, H. W., *17*, *417*
Gera, Lucio, 447, 449, *449*
Gerlach, 621
Germanos, Patr. de Serbia, 668
Gern, W., *439*
Gheddo, Piero, *377*, *425*
Gheerbrant, Alain, *481*
Gherardini, Brunnero, *377*

Gibellini, Rosino, *481*, *612*
Giblet, J., *331*
Gibson, Capbell, 71
Giglioni, P., *711*
Gihoul, L. H., *481*
Gil, Hilarión, 88, 99, 100, 101
Gilbert, A., *549*
Giménez, Maxime, *551*
Giménez, R., *460*
Giordani, Igino, *678*
Gira, D., 589
Girardi, Giulio, *460*, *476*, *481*
Girault, René, *511*, *645*
Glazik, Joseph, *374*, *377*
Glorieux, Palemon, 11, 237-254, 283, 284, *300*
Goldmam, Nahum, 531
Gollwitzer, Helmut, *549*
Gomes, P. G., *457*
Gomes, William, 677
Gomes Sousa, L. A., *457*
Gómez, Felipe, *374*
Gómez Sierra, Santiago, *417*
Gomis, O., *584*
Gonda, Jan, *569*
González Carvajal, L., *476*
González Faus, J. I., 462, *462*, 463
González Montes, A., *645*, *686*, *696*, *698*, *700*, *705*
González Ruiz, José M., *481*
González Valles, J., *417*
Goodal, N., *63*
Gorgulho, Gilberto, 450
Goucher, John F., *17*
Goudler, M. D., *686*
Gouyot, Mons., *235*
Goyau, Georges, *417*, *428*
Grabowski, E. J., 119, *119*, *151*
Gracias, Valeriano, Card., 561, *561*, 624
Graham, Alfred, 585
Granados, A., *331*
Grant, A., *686*
Grasso, Domenico, *117*, *341*, *344*, *355*, 357, *362*, *377*, *387*, *390*
Grasso, Em., *17*
Graul, K., *17*
Gravand, Henri, 596, *596*, 601, 603, *603*, 605
Grea, *209*, *210*
Greco, J., *377*
Greenbeg, Irving, *551*
Gregorio Magno, San, 370, 373
Gregorio VII, Papa, 647
Gregorio XV, 49, 107, 200, 202
Gremillon, Joseph, 639, 640
Grendel, J., 86
Grentrup, Theodorus, 17, *47*, 47, 200-204, 206, 228, 230, 269, 293
Greshake, G., *481*
Griffiths, Beda, *557*, *569*
Gritti, J., *417*
Groot, A., *511*
Groot, Jan, 624
Grossolano, Pedro, Obispo, 648
Grozzer, G., *482*
Grub, Mikhas Rje, *576*
Grundemann, Reindhold, 201
Gubernatis, Domenico, 201
Guerrero, J. M., *476*
Guglielmetti, P., *377*
Gunkel, D., 373
Gutheinz, L., *451*
Gutiérrez, Gustavo, *397*, 447, 448, *449*, *457*, 465, *482*
Gutiérrez Portero, M., *588*, *612*
Guttmann, B., 59, *59*, *85*
Guzetti, G. B., *439*

Haack, F. W., *502*
Hacker, P., *17*
Haes, R. de, *467*
Hahner, K., *645*
Haight, Roger, *482*
Hallencreutz, Carl E., *511*
Hallowig, Monika, *551*
Hamer, Jerôme, *79*, 631, 640
Hammerstein, F. von, *549*
Hanquet, J., *162*
Hardman, O., *686*
Häring, B., 201
Harstentein, R., *17*
Hastings, Adrián, *325*, *677*
Hayet, J., *428*, *430*
Hayashikawa, August, *585*
Heckel, Roger, 640
Heinrichs, Maurus, 119, *119*, *151*
Helder Cámara, 466, *479*
Heilsbertz, J., *511*
Helmsing, Charles, 677
Helzer, Albert D., *431*
Hengel, Martin, *482*
Hengsbach, Franz, *482*
Henkel, Willi, *347*, *377*, *511*

Hennelly, Alfred, *482*
Henry, A. M., *17*
Hentrich, V., *85*
Herbigny, Michael d', 118, *119*
Hermans, Jam R., *482*
Hernández, David, *482*
Hernández Catalá, Vicente, *511*
Herr, A., *457*
Herzog, Frederich, *482*
Hetherick, Alexander, *612*
Hick, J., *511*
Hicker, Roger, *569*
Hieronymus, Arzob. Atenas, 664
Higgins, Eugène, *428*
Hillmann, Eugenio, *511*
Hirudayam, Ignace, *565*
Hobley, C. W., *612*
Hock, Klaus, *528*
Hoekendijk, J. C., *17*
Hoffmann, Roman, *17*
Hogg, Richey W., *377*
Holand, Thomas, 631
Holsten, Walter, *388*
Holl, A., *152*
Hollenweger, W. J., *386*
Hoornaert, Eduardo, 450, *482*
Hoppenworth, Klaus, 528
Houtart, François, *482*, 639
Hrubt, Kurt, *551*
Hryniewicz, W., *672*
Hsiu, 119, *119*
Huby, J., *85*
Huchet, Bishop, *549*
Huerwas, Sr., *449*
Hugueny, OP, *86*, 238, 246, 247, 293, *300*
Humbert, Claude P., *516*, 579
Hummel, R., *502*
Hünnermann, P., *482*
Huonder, Anton, 210
Hurley, M., *686*
Hutten, K., *501*, *569*

Ibáñez, Celestino, 201
Idígoras, José Luis, *782*
Illanes, José Luis, *377*, *482*
Illich, I. P., *482*
Inche, M. A., *417*
Indapano, Buddahadsa, 578
Inocencio XI, 192
Ireneo, San, 255, 264, 322
Irigoyen, Jesús, *377*
Izco, José A., *377*, *726*

Jackson (Ward), Bárbara, 639
Jacqueline, Bernard, *378*
Jaeger, Lorenz, Card., 325, *626*
James, E. O., *511*
Janin, R., *378*
Janni, O., *482*
Janot, Jean, *500*
Janssen, H., *457*
Janssens, J. B., *406*
Javier, Francisco, San, 51, 474
Javierre, A. M., *626*, *628*
Jensen, Adolph, *612*
Jerónimo, San, 255
Jesudasan, Ignatius, *482*
Jetté, Ferdinandus, *17*, 205, 210, 212, 214
Jiménez, A., *483*
Jiménez Urresti, A., *626*
Jocz, Jacob, *549*
Johans, Pierre, *557*, 561
Johnston, William, *585*
Joly, 210
Jomier, Jacques, *526*
Journet, Charles, 205, 212, *212*, 217
Juan Pablo II, 409, 463, 466, 470, 495, 505, 527, 542, 595, 608, 609, 656, 657, 663, 666, 670, 671, 696, 697, 707, 709-726.
Juan XXIII, 186, 198, 346, 366, 432, 433, 445, 593, 622, 623, 624, 650, 665, 666, 669, 675
Judant, D., *550*, *551*
Jungmann, J. A., 359
Jurquet de la Salle, *430*
Justiniano, Patr. de Rumanía, 669
Justino, Patr. de Rumanía, 670

Kached, Fabiano, *374*
Kagame, Alexis, *612*
Kaloustian, Snork, 658
Kamah Pavi, Samthos, 678
Kammer, Charles L., *483*
Kane, J. H., *374*
Kapita, Octavio, *612*
Kappenberg, A. Gr., *86*, 201
Karekin II, Sarkissian, Patr. 658
Karrer, O., *626*
Kasdorf, Hans, 52, *53*
Käsemann, Ernst, *483*

Kaspar, Walter, *235*, *550*
Kateregga, D. W., *347*
Katsumi, Takizzawa, *585*
Katunarich, Sergio, *551*
Kayitakibga, Medard, *528*, *595*, *596*, *600*, 601, 602, *602*, *603*, *604*, *607*
Keans, Con., *152*
Keating, John, 677
Keller, Karl, *557*
Keller, M. A., *483*
Kennedy, John F., 444, 445
Kerler, Floyd, *429*
Kessler, H., *483*
Khoren, Paroyan, 658
Khostamm, M., *438*
Khury, Paul, *528*
Kilger, Laurenz, *125*, *424*, *427*
King, Hans, *550*
Kirwen, M. C., *612*
Kizerbo, *507*, 598
Klapprat, Bertold, *551*
Klein, Carlotte, *551*
Kloppenburg, Bonaventura, 366, *378*, *680*
Klostermann, 659
Klusckhohn, C., *417*
Knitter, P., *511*
Kobes, Ob. de Dos Guineas, 215
Koch, Lambert, 119, *119*, *152*
Kollbrunner, F., *408*
König, John, *550*
Köster, F., *16*, 17, 205, *374*, *511*
Kothen, R., *686*
Kraemer, Endrich, *17*
Kramer, Hendrich, *373*
Kraft, C., *417*
Kratz, Michael, *378*
Kretzschmar, Louise, *483*
Krezmar, Karl, *645*
Krieger, David J., *512*, *578*
Kroeber, A. L., *417*
Kroger, J., *460*
Krose, A., 25, *25*, 26, 203
Kruger, Erich, *17*
Kubler, Otto, *17*
Kulandran, S., *569*
Kumar, Das Sisir, *569*
Kündig, J., *17*
Küng, Hans, *512*, *528*, *585*
Kunnupuram, Kurian, *378*, *512*
Labourdette, G. P., *86*
Lackmann, Max, *691*
Lacombe, Olivier, 563, *563*
Lacroix, Jean, 526
Lafontaine, A., *467*, *483*
Laghi, Pio, 640
Laje, E. J., *449*
Lakner, Fr., 359
Lal Pandet Moti, *557*
Lalive D'Epinay, *483*
Lamarque, Alfred, *645*
Lambert, Beauduin, *619*, *624*
Lamirande, Emilien, *117*, *630*
Lamott, W. C., 60, *60*, *61*
Lamsa, Gendo-Rihasa, *655*
Lange, René, 11, *17*, 90, 99, 154, 159, *235*, 293
Langnan, Thomas, 526
Lanne, Emmanuel, 633, 635, *645*, *654*, *672*
Lanson, A., *483*
Lantuman, Françoise, *549*
Lanversin, F. de, *86*
Lara, Alda, *430*
Larrañeta, A., *460*
Las Casas, Bartolomé de, 444
Lash, N., *680*
Latorre Cabal, H., *483*
Latourelle, E., *374*
Latourette, K. S., 60, *60*
Laurentin, R., *439*, *550*
Lebret, L. J., *433*, *483*
Lebrun, A., *425*
Leclercq, P. L., *597*
Lecuona, J., *302*, 304, *378*
Ledochowski, Vl., 90, 104
Lee Kun Sam, *512*
Lee, R., *417*
Leeming, Bernard, *626*
Lefebvre, Marcel, Arzobispo, 499
Lefebvre, Pierre, *53*, 205
Lehmann, Karl, *483*
Le Guillou, M. J., 624, *644*, *645*
Le Roy, Mons. 592, *592*, *612*
Le Saux, Henri, *569*
Lelong, M., *523*
León XIII, 50, 194, 208, 432, 483, 649
Lettelier, P. G., *425*
Leturia, Pedro, *235*
Levie, Jean, *162*
Levy, Silvain, 554, *555*

Lialine, C., *622*
Libanio, Joâo Batista, 450, *451*, *458*, 467, 483
Libermann, Fr., Mons., 205, 209, 215
Liegé, Pierre André, *378*
Lindbeck, 691
Lindsel, Harold, *17*
Loddsregt, Obispo, 582
Loffeld, Edouard, *17*, *97*, 200, 205, 206, *227*
Lois, J., *460*, *483*
Lokuang, Stanislas, *406*
Lombardi, Ricardo, *512*
Long, J. F., *654*, 659, *673*
Lopetegui, León, *99*, 125, *378*, *418*, *425*, *528*
López Gay, Jesús, *235*, *325*, *331*, *378*, *386*, *387*, *390*, *512*, *585*
López Trujillo, Alfonso, *467*, *482*, *483*
Lora, Cecilio de, 450
Louis, P., *12*
Lubac, Henri de, 11, *17*, 118, *235*, 237, 238, 254-266, 283, 284, 293, *300*, *366*, *374*
Luca, Augusto, *378*
Lucio III, Papa, 186
Lufuluabo, F., *512*, *612*
Lütfrid-Habeck, *483*
Luzbetak, L. J., *417*
Lyonnet, Stanislas, *314*

Llamas, Enrique, 712

Macise, Camilo, 450
Maduro, Otto, 450, *480*, *483*
Magesa, Lawrence, *483*
Maggill, A., *678*
Magnin, Jean G., *523*
Mahe, *427*
Mainage, A., *85*, *574*
Makarios de Chipre, 664
Malenfant, J., *210*, 561
Malula, Card., 601, 602, 604
Manzanera, Miguel, *483*
Marcel, Henry Antonius, *500*
Marcos, F., *117*
Marella, Card., 579
Margerie, B. de, *680*
Margull, Hans, *512*, *645*
Margull-Samartha, H. J., *347*
Mariatma, P., *567*
Marín, J., *458*
Maritain, J., *417*
Marké, R., *457*
Marocchi, M., *417*
Marot, H., *678*
Marranzini, A., *409*
Martín V., Papa, 648
Martineay, R., *680*
Martínez Díez, Felicísimo, *484*
Martínez, F., *467*
Martínez, H., *449*
Martinho, G., *431*
Masarei, 205
Mascall, E. L., *678*
Mascarenhas, Hubert, *557*, 560
Masson, Joseph, 18, *151*, 154, *154*, *162*, *235*, *374*, *378*, 408, *408*, *425*, *427*, 563, *563*, *612*
Massu, P., *406*
Mattam, Joseph, *557*, *569*
Matte, R., *484*
Maturana, Margarita María, 103
Maturin, B. W., *645*
Maurier, Henri, *439*, *512*
Mawinza, J., 599
May, John D'Arcy, *585*
Mayer, Ambrosio, *430*
Mayer, S., *691*
Mayeul de Dreuille, *503*
Máximo, Patr. de Bulgaria, 668
Mbiti, J., *612*
Mc Adoo, H. R., *686*
Mc Cann, Dennis P., *484*
Mc Connell, Mosses, 60, *60*, **61**, *61*, 62
Mc Donald, Kevin, *686*
Mc Elwee Miller, W., *528*
Mc Govern, Anto F., *484*
Mc Govern, H. C. F., *460*
Mc Keigh, M. I., *612*
Mc Namara, Kevin, *626*, *645*
Mc Nabb, *645*
Mc Veigh, Malcolm J., *378*
Meacher, W. J., *431*
Medina, Miguel Angel, *378*
Meeking, Basile, 633
Mehl, Roger, 629
Mejía, Jorge, *551*, 635, 641
Mel, Konrad, *388*
Mendonça, Alberto, *557*
Menn, Wilhelm, 634
Mensaert, George, *86*

Meouchi, Pablo, Card., 325
Mercadi, L. N., *417*
Merkel, R. F., *18*
Merle, Davis J., 65, *65*
Mertens, C., *425*
Merton, Thomas, *503*, *585*
Merry, Alphonse, *427*
Mesters, Carlos, 450, *484*
Metodio da Nembro, *7*, 10, *13*, *18*, *375*, *379*, *406*
Metogo, E. M., *612*
Metz, J. B., *484*, *686*
Metzger, C. M. J., 690
Metzler, G., *117*, *378*
Meyendorf, J., *84*
Meyer, Harding, *645*, *696*
Michael, Thomas, *527*
Michalson, C., *417*
Michel, A., *86*
Michel, E., *85*
Michel, P., *645*
Middleton, E. S., *645*
Miguélez, José, *484*
Míguez Bonino, José, 447, 449, *484*
Milaneschi, C., *673*
Mildebberger, Michael, *585*
Millán, Felipe, *431*
Milligan, B., *680*
Millones, *417*
Minchin, B., *680*
Mirbt, C., 59, *59*
Moberly, R. C., *680*
Moeller, Charles, 639
Molina, Ufiel, 450
Moltmann, Jürgen, *417*, *484*
Monchanin, Jules, *18*, *152*, *375*, *462*, *569*
Mondin, G. B., *484*, *626*, *645*
Mondreganes, Pío, 18, 331
Monier, William, *585*
Montalba, A., *484*
Montcheuil, G. de, *85*
Montecorvino, Juan, Ob., 474
Montesinos, Antonio de, 444
Moody, P., *331*
Mookerjeet, Khanna, *576*
Moore, Basil, *484*, *612*
Moorman, John, *681*
Moran, Mar Basilios Marthoma Mateo I, 656
Morgan, R., *585*
Morgentheim, 201
Morin, A., *476*
Morini, E., *673*
Mosmans, G., *612*
Mosso, S., *467*
Mott, John A., 387
Motte, Lambert Pedro de la, 191
Moureau, H., 209
Moyd, O. P., *612*
Mubarak, Yoakim, 522, *529*
Mucci, G., *462*
Múgica, Guillermo, *451*
Mulago, Gwa Cikala, *613*
Mulago, Vicente, *408*, 588, 589, *589*, *612*
Mulders, Alfons, 18, 205, *378*
Muldoon, James, *512*
Müller, H. J., *85*, *379*
Müller, Karl, *18*, *25*, *347*, *359*, *360*, *375*, *378*, *395*, 436, *436*, *469*, *476*, *501*, *502*, *512*
Múnera Vélez, Darío, *484*
Munro, John, *680*
Muñoz Alonso, A., 124, *124*, *152*
Muñoz, Ronaldo, *450*, *484*
Murphy, E. L., *18*, 205, *205*, *235*
Murphy, Patrick, *686*
Muzorewa, G. H., *485*, *613*
Myklebust, D. G., *18*

Nac, León, *551*
Nacpil, Emérito, *80*
Nambiaparambil, Albert, *563*
Nasrallan, Mons., *551*
Nauwelaerts, 205
Nebreda, Alfonso, *86*
Neckerbrouck, V., *417*
Negri, L., *418*
Neill, Stephen, *18*, *512*, *569*
Neufeld, Hubert, *431*
Neuner, J., *379*, *512*, 561, *569*
Newbigin, Leslie, 61, *61*, 80
Newman, John Henri, 674, *691*
Nganggoum, Bernardo, 600
Nicodemo, Eurico, *626*
Nicolás I, Papa, 186
Nicolau, Miguel, *626*
Nida, Eugène, *417*
Niebuhr, H. R., *417*
Nijman, A., *77*
Nissen, Karsten, *81*
Niuewenhove, J. Von, *449*, *485*

Nóbili, Roberto de, 474, 498, 560, 566
Noubel, J. F., *235*
Novak, David, *550*
Novak, Michael, *485*
Nsimi, M. B., 599
Ntabona, Adrien, *594*
Nunnenmacher, E., *375*
Nyamiti, Charles, *485*, *613*
Nyom, Barthélemy, 600
Nys, Hendrich, *512*

O'Carroll, Michael, *551*
O'Connor, James, *485*
O'Connor, Joseph, 205, *205*, *597*, *598*
O'Connor, Patrick, 47, 48, *48*, 49, 51, *52*, 205, 215, *235*
Oesterkey, O. C., *550*
Oesterle, E. C., *621*
Oesterreicher, John M., *550*
Ogden Schubert, M., *485*
Ohm, Thomas, *18*, *85*, *86*, *91*, *375*, 429, *512*, *528*
Olichon, Mons., *237*
Oliveros, Roberto, *485*
Olivier, Bernard, *485*
Omaechevarría, Ignacio, 12, 125, *152*, 349-352, 405, *405*
O'Neill, Charles, *626*
Opoka, K. A., *612*
Orchard, Ronald, *18*, *79*, *80*, *81*
Ospina, Eduardo, *18*
Ossa, Leonor, *485*
Osuna, Antonio, *654*, *673*
Ott, Elizabeth, *585*
Otto, J. A., 210
Otto, Rafael, *504*, *569*

Paauw, B. A., *613*
Pablo VI, 198, 330, 345, 382, 383, 384, 386, 395, 432, 433, 442, 443, 490, 497, 505, 508, 527, 555, 588, 583, 593, 605, 606, 609, 624, 628, 629, 651, 654, 655, 656, 657, 658, 661, 662, 664, 669, 675, 676, 682, 685, 714, 717
Pageant, L., *86*
Pages, León, 174
Pailleret, OP, 621
Palacio, Carlos, 450, *462*
Pallu, Francisco, 191
Pánikar, R., *569*, *570*, *646*
Paoli, Arturo, *485*
Papali, Cirilo, 405, *405*, 406, *557*, 561
Papandreu, Damaskinos, *654*, *673*
Pape, Carlos, *379*
Parel, Anthony J., *558*
Parente, Pietro, 12, 120, *120*, 121
Parra, A., *467*
Parrinder, G., *613*
Pasero Barrajón, S., *418*
Patiño, Luis, 450
Paton, David, *686*
Pattaro, G., *646*
Paulo V, Papa, 186
Paulon, Italo, *29*, 119, *119*, 190, *190*, 199, 205, 210, *235*
Paventi, Saverio, 19, 119, 120, *120*, 200, 204, 205, *227-234*, 293, *379*
Pavese, F., *379*
Pawley, B. M., *686*
Pawlikowski, John T., *552*
Peelman, Arch., *418*
Peeters, P., 210
Pelach, E., *430*
Pelichy, Gilles de, *379*
Penkert, H., *485*
Penoukou, E. J., *613*
Peñamaría, Antonio, *311*
Perarnau, José, *626*
Peratoner, *427*
Perbal, Albert, 11, 12, *18*, 210, *235*, 237, 267-278, 293, *300*
Perecathil, J., Card., *503*
Pérez Platero, Luciano, 125, *126*
Pérez Ramírez, G., *485*
Pérez Remón, José, *525*
Peter, Carl I., 47, *47*, *696*
Petit, Augusto, 161
Petras-Zeitlin, *485*
Pezet, OMI, 579, 582
Pham Tan, Tranh, *379*
Philibert, A. P., *462*
Phillips, Godfrey Edward, *18*, *235*
Phillips, J. M., *418*
Piantelli, M., *512*
Pico, Juan, 450
Pieris, Aloisius, *485*
Pierson, Paul, *379*
Pietté, Maxime, *646*
Pignedoli, Card., 520, *521*, 523, 525

Pillay, S. V. S., *570*
Pimen, Patr. de Moscú, 666
Pipes, Daniel, *528*
Pío IX, 247, 648
Pío X, 208, 228, 649
Pío XI, 50, 159, 170, 183, 196, 208, 211, 212, 220, 221, 240, 262, 264, 266, 352, 409, 426, 432, 593, 619, 549
Pío XII, 105, 118, 124, 130, 183, 197, 198, 208, 211, 224, 255, 299, 321, 348, 369, 403, 406, 409, 411, 414, 426, 432, 500, 561, 618, 650
Pironio, Eduardo, 448, *485*
Pirotte, J., *379*
Pixley, G., *486*
Plutarco, 372
Pobee, J. S., *613*
Podagorski, F. R., *512*
Pohlmann, H., *85*
Polimeni, D., *460*
Poppi, Angelico, *152*
Postioma, Adalberto de, *613*
Potter, Philip A., *82*
Poupard, P., *418*
Prado, Serafín, *116*
Prat, F., 52, *158*, *314*
Prenat, Pierre, *431*
Pribilla, Max, *646*
Proaño, L., *476*
Probst, M., *17*
Psinga, Monsgwo, 595
Pugliese, J. F., *646*
Purdy, W. A., 676, 677
Puthanangada, P., *486*
Putz, J., *379*
Pye, M., *585*

Quandbeck, 691
Quiroz Maegaña, Alvaro, *486*

Rábanos, Ricardo, 125, *152*
Rabinovitch, Nahum, 538
Radano, John A., *696*
Rademakers, Jean, *552*
Ragüin, Yves, *18*, *407*, *586*
Rahner, Karl y Hugo, 359, *486*, 659, 715
Raj, Joseph, *654*, *673*
Ramos Regidor, José, *452*
Ramsey, Primado Anglicano, 675, 676, *680*, *686*
Ratschow, *501*
Ratzinger, Joseph, 635
Ray, B. A., *613*
Regensdorf, Rolf, *549*, *550*
Reghezza, G. B., *375*
Reilly, M. C., *18*
Rendtorf, F., *486*
Rendtorff, Trutz, *512*
Rétif, A., *18*, *331*, 359, *359*
Reuss, J., *152*
Reuter, Amandus, *379*
Rhyner, J., *680*
Ricci, Mateo, 171, 475, 498
Richard, M., 238
Richard, Pablo, 450, *458*, *476*, *486*
Richter, Julius, *18*, *19*, 59, *59*, *388*, 501, *501*
Riedl, Johann von, *117*, *512*
Riedmatten, Heinrich, 633, 640
Riegner, Gerhart, 535
Rijk, Cornelius, *550*
Ríos, Angel, *25*, *427*
Rise, H. T., 436
Rivas, Luis Heriberto, *552*
Roberson, Ronald, *673*
Roberts, J. D., *486*
Rocco da Cesinale, 201
Rodero Reca, Emilio, 103
Rodríguez, Fr., *152*
Rodríguez, Isacio, *117*
Rodríguez, Ovidio, 124
Rodríguez, Pedro, *482*, *681*
Roest Crollius Ari A., 409, *409*, 418, 603, *603*
Rolin, F., *476*
Rollet, J., *486*
Romeis, C., *117*
Römer, H., *501*
Romero, O., Arzobispo, 421
Roper, A., *512*
Rosa, Giuseppe de, *386*, *458*
Rosenkranz, G., *20*
Rosignol, R., *369*
Rossano, Pietro, *418*, *503*, *512*, *516*, 523, *527*, 538, 579, *579*, 599, 600, 601, 602, *602*
Rossel, Jacques, *82*
Rossignol, A., *379*
Rost, H., *418*
Rötländer, Peter, *486*
Rottmayer, Luis M., *427*
Rougemont, 186

Rouquette, R., *651*
Rousseau, Richard, *528*
Roux, Hebert, *19*, *626*
Rovenio, Felipe, 201
Rovira Belloso, José María, *418*
Rubio, A. G., *486*
Rücker, Heribert, *486*, *613*
Rudersford, K. H., *439*
Ruether, Rosemary, *486*
Ruffini, E., Card., *86*
Ruiz de la Peña, J. L., *467*
Ruiz Izquierdo, César, *77*
Ruiz Maldonado, Enrique, *486*
Runcie, Primado anglicano, 682, 683
Ruscche, H., *428*
Rusconi, Domenico, *431*
Rütti, L., *19*
Ryan, H. J., *678*, *680*, *687*
Ryan, Samuel, 635
Ryans, William F., 363
Rzepakowski, H., *19*, *451*

Saban, Jacob, 542
Sáenz de Santa María, Carmelo, *407*
Sagarmínaga, Angel, 100
Sahi, Jyoti, *570*
Saint Cyran, 255
Saint, John Henry, *646*
Sáinz Mazpule, J., *117*
Sakyam, uni Gotama, 571
Salazar, J., 449
Saldan, J., *370*
Saldanha, Julián, *418*
Salotti, Card., 208, 211
Samartha, Stanley J., *347*, *512*, 519
Sampedro García, Jesús, 124, *124*, 152, 646
Samuel, V., *486*
Sánchez Vaquero, J., *646*, *673*
Sannon, A. T., 599
Sansburg, Kenneth, *687*
Santa Ana, Julio de, 447, 449, *486*
Santos Hernández, Angel, *19*, *79*, *85*, *310*, *332*, *334*, *339*, *344*, *346*, *349*, *358*, *359*, *363*, *375*, *379*, *382*, *405*, *406*, *415*, *418*, *509*, *512*, *556*, *560*, *566*, *651*, *652*, *673*, *690*
Saraiva Martins, J., *347*, *375*, *386*, *407*, 418
Sarpong, P. K., 597, *597*
Satprakashananda, Swami, *570*
Scalzotto, T., *375*
Scanone, Juan Carlos, 450, *486*
Scot, J., *418*
Scott, D., *678*
Schachter, Zalen M., *552*
Schaller, C., *19*
Schäppi, Franz Solan, *426*
Scharer, Hans, *19*
Scheffczyk, L., *311*, 487
Schel, Klaus, *528*
Schelbergt, George, *379*
Schellincks, 205
Scherer, K., *15*, 201
Scherzberg, Lucia, *487*, *613*
Schilling, D., *426*
Schipani, David S., *487*
Schlette, H. R., *513*
Schlunk, M., *19*, 59, *59*
Schmemann, Alejandro, 652
Schmidlin, Joseph, 11, 12, *19*, 25-29, 32, *34*, 34, 35, 40, 41, 44, 46-48, 53, 56, 59, *85*, *86*, 90, 92, *125*, 154, 201, 215, 229, 230, 294, 309, *418*, *427*
Schmidt-Claasen, 691
Schmidt, Stefano, *646*
Schomerus, Hilko Wiardo, *19*, 59
Schoonenberg, Piet, 659
Schottfoff, L., *487*
Schreiner, Peter, *570*
Schubert, Kurt, *552*
Schünckler, G., *425*
Schütte, Heinz, *646*
Schütte, J., 19, *375*
Schwager, F., 203, *427*
Schweizer, E., 125
Schwelzer, E., *152*
Secondino, B., *418*
Segna, E. V., *487*
Segre, A., *552*
Segundo, Juan Luis, 447, 449, *476*, *487*
Seibel, Wolfgang, *487*, *691*
Seraphim, Arzob. de Atenas, 664
Setiloane, G. M., *451*, *613*
Seumois, André, 11, *11*, *19*, 87, *91*, 182-189, 206, 210, 224, *235*, *331*, 349, 350, *350*, 352, 359, 361, *362*, *365*, *370*, *406*, *413*, *626*, *646*
Sharpe, Eric J., *570*
Shaull, Richard, *487*

Shean, F. J., *20*
Sheard, Robert B., *513*
Sheerin, J. B., 622, 631, *646*
Shenk, B. D., *347*
Shenouda, Amba III, Patr. Alejandría, 657
Sheridan, Michael J., *375*
Shirieda, Juan Bosco M., *503*, *584*
Shorter, A., *20*, *418*, 599, *599*, *613*
Shropshire, Denys, *613*
Siegel, Martin, *550*
Siegman, H., *552*
Siegmund, George, *586*
Sigismondi, Card., 208, 211
Silanes, Nereo, *311*, *380*
Silva, Antonio da, *300*, *380*
Silva, L. A., *586*
Silva, Sergio, *487*
Silva Rego, Antonio de, *20*, *424*
Silva Gotay, Samuel, *487*
Silveira, Gonzalo, 475
Simeón, Patr. nestoriano, 655
Slomp, J., *347*
Smets, George, *162*
Smith, Reynolds, *681*
Sobrino, Jon, 449, *449*, 450, 476, *480*, *487*
Soper, Edmund Davidson, *20*
Sörensen, Wilh., *20*
Sorge, Bartolomé, 439
Sosa, O., *152*
Sousa, David, 119, *119*
Souza, Patrick d', *386*
Spae, J. J., *586*
Spamah, Heinrich, *550*
Spicq, C., *331*
Spindler, M., *20*
Spintzenberg, D., *117*
Stacpoole, Alberic, *687*
Staffner, Hans, *380*, *570*
Stamer, Josef, *521*
Stanisloae, D., *628*
Steinbach, Ugo, *528*
Stephanou, Pelópidas, *673*
Stiernon, David, *651*
Stirnemann, Alfred, *513*, *646*
Stoch, Eugène, *20*
Stoffel, O., *380*
Stokums, 47, *47*
Stosch, G., *85*
Straham, R. H., *487*
Stransky, Thomas F., *15*, 626, *628*, 633, 639, 641, *703*
Streit, Robert, *20*, 59, 201
Stricht, Card., 622
Strottmann, Th., *79*, 652
Stuhlmüller, C., *16*
Suenens, L. J., Card., *686*
Sugden, Cha., *486*
Sundemeier, I., *613*
Sundermeier, T., *20*
Sundkler, Bengt, *81*
Sutton, Tim., *687*

Tamayo Acosta, J. J., *488*
Tano, R. D., *418*
Tarancón, V. E. Card., 524
Tavard, George, 677, *680*
Tchidimbo, R. M., *418*
Tchounaga, Pierre, 600
Teisser, Henry, *20*, *458*, *504*
Tekle, Haimanot, Patr. Abisinia, 658
Tellkamp, A., *20*
Tempels, Placid, *588*, 589, *589*, *590*, *613*
Teodosio II de Antioquía, 665
Teóphilos de Addis Abeba, 657
Terazono, G., *451*
Teresa de Jesús, Santa, 319
Tevoedjiré, C., *488*
Teybao, J. B., 599
Thauren, Juan, *20*, *37*, *408*, *418*
Theraios, Demetre, *488*
Thils, Gustav, *10*, *467*, *513*, *626*, *630*
Thime, H., *439*
Thoen, C., *425*
Thomas, Clemens, *550*, *552*
Thomas, J., *458*
Thomas, M. M., *451*, *570*
Thomas, P., *586*
Thurian, M., *624*
Tihon, Paul, *380*
Tillard, J. M. R., *370*, *673*, *678*, *680*, *681*, *687*, *690*
Tillich, P., *418*, *513*
Ting Pong, Lee Ign., *380*
Tippet, A., *20*
Tisserant, Eugenio, Card., 653, 654
Toaff, Elias, 542
Tödt, H., *486*
Toinet, P., *680*

Tomás de Jesús, *51*
Tomko, José, Card., *712*
Tondini di Quarenghi, C., *646*
Torm, Axel, *552*
Torrella Cascante, Ramón, 633, 670
Torres, Camilo, 446, *488*
Torres, Sergio, 450, *488*
Torwester, Hans, *557*, *570*
Toso, Carlo, *613*
Tragella, G. B., *20*, *410*
Trevisan, Alberto, *553*, *687*
Tricario, Anastasio, *426*
Trigo, Pedro, 540
Tripoli, M., *476*
Trompt, Garry W., *488*, *613*
Trouiller, L., *476*
Tsala, Aloys, 600
Tshibangu, Tarsicio, 596, 597, 606, *606*, 635
Tucci, Roberto, 628
Turci, Romano, *429*
Turk, Hans J., *513*
Tyszkiewicz, Stanislas, *650*
Unciti, Manuel, *20*, *498*, *499*, *505*, *506*, *510*
Ulliana, Juan, 577, *578*, 579
Unzalu, Juan, *429*
Upkong, Justin S., *488*, *613*
Urbano II, Papa, 647
Urbano VIII, Papa, 200
Urízar, María de las Nieves, 103
Urrea, F., *488*
Urtarán, Félix, *380*, *475*

Valle, Luis del, 450
Vallée, G., *513*
Vallée Pousin, L. de la, 575
Van der Aalst, 659
Van Bulck, Gaston, *162*
Van Cauwelaert, Mons., 644
Van Ess, Josef, *528*, *585*
Van der Eynde, *592*
Van Heurn, Justus, *388*
Van Rossum, Card., 208
Van Straeren, H., *513*
Van Winsen, A. A. C., *236*
Vanchipurackal, A., *20*
Vandana, *570*
Vanderhoff, F. P., *488*
Vanistendael, August, 640
Vanneste, A., *679*
Varthalitis, Antonio, 664
Väth, Alfons, *419*, *431*
Vatja, V., *628*
Vecchio, S. del, *331*
Veillet, Raymond, *646*
Veit, Gardient, 119, *119*, *152*
Vekemans, Roger, *488*
Venegas, R., *484*
Verbiest, Fernando, 166
Vergés, Salvador, *488*
Vergote, H. B., 526
Verkuyl, Joannes, *20*, *488*
Vernet, J., *430*
Veronese, Vittorio, 639, 640
Veuster, Damián de, 421
Verricelli, A. M., 201
Vicedom, A. F., *20*
Vicedom, Georg F., 501, *501*
Vidal, J., *513*
Vidales, Raúl, 450, *488*
Vieira, Antonio, 444
Vigil, Wenceslao, *429*
Vilsmeter, G., *427*
Villa, Luigi, *513*
Villain, Maurice, *624*, *626*, *646*, 652
Vine, W. H., *20*
Virgulin, Stefano, *626*
Visser't Hooft, W. H., 622, 632
Vodoni, G., *331*
Vodopivec, M., *679*
Voicu, Sever J., *646*
Vooght, Paul de, *117*
Voss, Gustav, *406*
Vries, A. de, *649*
Vromant, A., *200*, 204, 228

Wagner, C. Peter, *488*
Wagner, F., *20*
Wainsight, G., *680*
Waldheim, Kurt, 546
Walgrave, J. H., *513*
Walter, Gonsalvo, *116*, 119, *153*
Wang Tchang Tche, *117*
Ward, Barbara, 639
Warneck, Gustav, *20*, 25, *25*, 26, 53, 56, 57, 58, 201, 271, *388*, *419*
Warneck, Josef, 59, *59*
Wandelfelds, Hans, *20*, *451*, *586*
Warren, M., *20*
Webster Frances, Sor, 633
Weigel, Gustav, 622, *646*

Weiss, Arthur, *431*
Welt, R., *481*
Wenger, Antoine, 652
Werner, Alice, *613*
Wernz, Fr. Javier, 47, **201**, **269**
Wesley, John, 687
White, H. W., *20*
Wiertz, Paul, *673*
Wijayaratna, M., *586*
Willebrands, Jan, Card., 532, 545, 546, *546*, 631, 632, 652, *653*, 656, 657, 661, 662, 666, 668, 669, 670, 676, 677, *687*, 688, 691, 694, 696
Willeke, Bernard, *380*
Wilken, Robert, *550*
William, R. A., *679*
Willongby, W. Chr., *613*
Wilson, William, *613*
Winckelmann, Justus, *20*
Winclemans, Charles, *570*
Winling, Raymond, *445*, *449*, ***459***, *464*
Wittmann, Patricio, 201
Witvliwr, Theo, *488*
Wolanin, Adams, *21*, 380
Wolff, Otto, *570*
Wood, James, *550*
Wooley, P., 599
Wöste, W., *439*
Wright, J. R., *680*, *681*, *687*
Würrer, K., *86*
Xaverius, *119*, *153*

Yacoub Ignatius III, **Mar, 656**
Yannoulatos, Anastasio, **83**, **84**, *84*
Young, J. U., *613*
Yu Chai Shin, *586*

Zacharias, H. J. G., ***425***, ***557***, ***560***, *561*
Zaehner, A. C., *513*
Zafar, Isher Ansri, *552*
Zago, Marcello, *370*, *380*, *498*, 500, 579, 582, *583*, *584*, *586*, 712
Zakka, Ignatius I, Mar, 657
Zameza, José, 11, 12, 87-92, 98-119, 123, 139, 140, 146, *151*, 187, 223, 289, 304
Zameza, Vicente, 100
Zananiri, R. G., *528*
Zanini, Mario, *665*
Zarranz, Juan Pedro, *116*
Zea, L., *460*
Zeegers, C., *425*
Zeik, Michael, *550*
Zenteno, Arnaldo, 450, *488*
Zentgrav, John Joachim, *388*
Zervos, Gennadio, *673*, *674*
Zoungrana, Card., 595
Zuñeda, Emilio, *466*
Zwiefelhofer, Hans, *488*

Indice general

Introducción: La misionología como disciplina propia teológico-eclesiástica 7
Bibliografía general 15

I

PRESENTACION DE LAS DIVERSAS ESCUELAS MISIONOLOGICAS

1. La escuela de Münster, o alemana (Dr. J. Schmidlin) 25

1. Los misioneros 32
   a) En retaguardia 32
   b) En vanguardia 33
2. Los misionados 34
3. Consecuencias de este apostolado 36
   a) Elección del territorio 36
   b) El principio de la adaptación 36
   c) Naturaleza de las misiones 40
   d) La conversión individual 42
   e) La organización social 42
      • Cristianización de la sociedad 42
      • Organización eclesiástica 43
      • Cooperación nativa 43
   f) Medios misionales 44
      • Medios directos 44
      • Medios indirectos 46
4. Patrick O'Connor y la teoría de la salvación de las almas. 47
5. La misionología de Gustav Warneck 53
   • Ulterior desarrollo de la misionología protestante 59

6. El Consejo Internacional de Misiones 64
7. Los Congresos Misionales pan-protestantes 68
• Vocación misionera de la Iglesia 74
• Vocación de la Iglesia a la misión y a la unidad 75
• Papel de las Iglesias jóvenes 76
• Papel de las Iglesias antiguas 76

2. Escuela española (P. José Zameza) 87
1. La carta pastoral de Benlloch 87
a) Exposición doctrinal 92
• Cristianización 94
• La fe 95
b) La Iglesia misionera 96
• Ulterior desarrollo del P. Zameza 98
c) Datos biográficos del P. Zameza 99
d) La teoría misional del P. Zameza 105
2. Repercusión de esta doctrina en otros autores 118
• Otros autores españoles 123
3. Una teoría espiritualista y devota 127
4. Nuevas aportaciones misionológicas de Olegario Domínguez 139
5. Determinantes misionológicas en la teoría de Zameza 146
a) La causa material 147
b) La causa formal 148
c) La causa final 149
d) La causa eficiente 149

3. La escuela de Lovaina (P. Pierre Charles) 154
1. Exposición misional del P. Lange 154
• La personalidad misional del P. Pierre Charles 159
2. Datos biográficos del P. Charles 160
3. Misionología particular del P. Charles 162
a) Soluciones que no explican la razón de ser de la misión 162
b) Hacia la verdadera solución 167
c) Consecuencias de esta doctrina 169
4. La teoría de la plantación 172
a) Qué no es 172
b) Condiciones preliminares para la implantación 174
c) La implantación en sí misma 175
d) El objeto formal de la misionología 176
e) Visión de conjunto de la teoría de Charles 179
5. La noción de implantación en los documentos eclesiásticos 182
a) Símil de la plantación 184
• Sus elementos 187
b) Indigeneidad de la Iglesia misional 189

6. Repercusiones inmediatas de la teoría de Charles 199
a) Ideas misionales del P. Theodorus Grentrup 200
b) Exposición misional del P. Edouard Loffeld 205
• Datos biográficos 205
• Su ideología misional 206
• La noción de la misión 208
• La naturaleza de la actividad misionera 211
• Relaciones entre la Iglesia *in fieri* y la Iglesia ya formada 213
• Binomio o síntesis conversión-plantación 214
• Síntesis o binomio universalismo-particularismo 216
7. Aplicación a la actividad, que hace surgir la Iglesia particular 216
a) Su causa material y formal 217
b) Objeto formal de la misión en cuanto a su motivación 217
c) Objeto cuasi-exterior 218
d) Territorio de misión 219
e) Causa eficiente: misioneros extranjeros y misioneros autóctonos 220
8. Las fórmulas metafóricas de la actividad misionera 221
a) Las imágenes arquitecturales 222
b) Las imágenes genético-pedagógicas 222
c) Las imágenes o metáforas vegetales 223
9. Características de la actividad misionera 224
10. Ideología misional de monseñor Saverio Paventi 227
a) Objeto material de las misiones 229
b) Naturaleza de la actividad misionera (objeto formal quod) 229
c) Motivación de la misión (objeto formal quo) 231
d) Finalidad de las misiones 232

4. La escuela francesa 237
1. La tesis de Glorieux sobre la plenitud de vida 238
a) Defensa del misionero 239
b) Defensa del pagano 240
c) Defensa del apostolado misionero 242
2. La solución de la plenitud de vida 242
3. El problema de la salvación 243
a) ¿Cómo se plantea el problema de la salvación? 244
b) La solución por medio de la Iglesia 244
c) Peligros en que se encuentra el pagano 244
4. Ataques a esta teoría 246
5. Aclaraciones de Glorieux 247
a) Cuestión de derecho 247
b) Cuestión de hecho 247
c) ¿Hay que modificar la fórmula? 248

d) Aclaración necesaria 248
• Reafirmación de su teoría 249
• El problema de la salvación en el fiel 249
• El problema de la salvación en el pagano 250
• Base doctrinal del apostolado misionero 253
6. La doctrina misional de Henri de Lubac, S. J. 254
a) El problema 255
b) Necesidad de la Iglesia 256
c) Necesidad de las misiones 258
d) Consecuencias para los fieles 260
• Su estudio sobre el fundamento teológico de las misiones 261
• Las misiones se fundan en el mandato de Cristo 261
e) Concepto de la salvación 264
f) Concepto de la caridad 265
7. Nuevas contribuciones misioneras del P. Albert Perbal, OMI 267
a) El objeto propio de la misión 268
• El objeto personal 268
• El objeto territorial 269
• Fin y motivo del apostolado misionero 271
b) Fundamento del deber misionero, o motivo de la misión 273
c) La virtud de la religión, motivo y fundamento del apostolado misionero 276
d) Corolarios 277
8. Tesis del P. Alexandre Durand, S. J. 278
a) Iglesia y misiones 278
b) Salvación y encarnación 280
9. La ideología misional de Louis Capéran 282
a) Relaciones mutuas 284
b) Misión de Cristo y misión de la Iglesia 284
c) Catolicidad de la Iglesia y universalidad de la redención 285
d) Revelación y gracia 285
e) Fe explícita y fe implícita en Cristo 286
f) Concordancia mutua 286
10. Ideología misional del P. Francis J. Clark, S. J. 288
• Conclusiones últimas 290
11. Ideas misionales del P. Amedeo Cracco, OFM 292
a) Motivación de la misión. Objeto formal quo 293
b) Concepto de la conversión 294
c) El sujeto o causa agente de la misión 295
d) Los destinatarios de la misión. Objeto pasivo de la misión 297

5. Síntesis de todas estas escuelas 302

II

AMPLIACION MODERNA
DEL CONCEPTO TRADICIONAL
DE LA MISION

6. El decreto conciliar *Ad gentes* del Vaticano II 309
1. Principios doctrinales 310
2. El amor «fontal» del Padre, origen de la misión, por Cristo y por la Iglesia 311
• ¿En qué consiste ese designio amoroso del Padre? 313
3. Espíritu Santo y misión 324
a) El Espíritu Santo en la misión antes de la glorificación de Cristo, ... 326
b) Sentido misionero de pentecostés 328
c) El Espíritu Santo y los apóstoles 329
4. La Iglesia enviada (misionera) 331
5. Razones o causas de carácter dogmático 334
6. Misiones y Cuerpo Místico de Cristo en el decreto 338
7. La obra misional en el *Ad gentes* 339
a) Testimonio y misión 340
b) Testimonio y diálogo fraterno 344
c) Testimonio y caridad cristiana 347
8. La predicación en las misiones 353
9. La predicación kerigmática 359
10. Formación de comunidades cristianas 362
11. Las Iglesias particulares 363
a) Carácter propio de las Iglesias jóvenes 366
b) Su proyección universal 367
c) El método de la inculturación 370
d) Sin sincretismos religiosos 371

7. Proyección misional de la *Evangelii nuntiandi* 382
1. Precisiones previas 382
2. Contenido de la *Evangelii nuntiandi* 384
3. El término «evangelización» 386
4. Los conceptos de misión y de evangelización en la *Evangelii nuntiandi* 390
5. Aportaciones nuevas de la *Evangelii nuntiandi* 394

III
ALGUNOS TEMAS CONCRETOS DE LA EVANGELIZACION MODERNA

8. El método de la inculturación 403
1. Evolución del término 406
2. Su definición 409
3. Necesidad de la inculturación 413

9. Promoción humana y misiones 420
1. Salvación integral del hombre 420
2. Los últimos documentos pontificios 422
3. La *Populorum progressio* de Pablo VI (1967) 432
4. La creación de la SODEPAX 437

10. La teología de la liberación 441
1. Doctrina de la *Evangelii nuntiandi* 442
2. La liberación elevada a categoría teológica 444
   a) Caldo de cultivo de las reacciones modernas 444
   b) Implicación eclesiástica 445
   c) Efervescencia teológica 447
   d) Afianzamiento de la nueva teología 449
3. Otras teologías de la liberación 451
4. Lo esencial de la teología latinoamericana 452
5. Apoyos de la teología de la liberación 455
   a) Comunidades eclesiales de base 456
   b) El movimiento de «Cristianos por el socialismo» 458
6. Postura del magisterio de la Iglesia 460
   • El caso del P. Leonardo Boff 460
7. El magisterio y la teología de la liberación 462
8. Dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe 464
   a) La opción por los pobres 468
   b) Opción preferencial por los pobres 471
   c) Los pobres en la historia de la Iglesia misionera 473

11. Diálogo y misión con los no cristianos 490
1. Documentos pontificios 490
   a) *Ecclesiam suam* 490
   b) La declaración *Nostra aetate* 492
   c) El decreto *Ad gentes* 494
   d) La *Evangelii nuntiandi* 494
   e) Documento *Misión y diálogo* del Secretariado para los no cristianos 495
2. Algunas reflexiones generales 498
3. Naturaleza y objetivo del diálogo 502

4. Diálogo y colaboración 505
5. El diálogo doctrinal 507

IV
APLICACION A DIVERSOS CASOS CONCRETOS

12. El diálogo con el islamismo 517
1. Razones para este diálogo 517
2. Los congresos islamo-cristianos 519
a) Bamako (1974) 520
b) Córdoba (1974) 521
c) Cartago (1974) 522
d) Trípoli (1976) 523
e) Córdoba (1977) 524
f) El Cairo (1978) 525
g) Cartago-Túnez (1979) 526

13. El diálogo con el judaísmo 530
1. Razón de este diálogo 530
2. Relaciones oficiales entre la Iglesia católica y el judaísmo. 532
a) Reuniones particulares 532
b) El diálogo oficial teológico (Roma 1984) 540
c) Visita de Juan Pablo II a la sinagoga de Roma (1986). 542
d) Segunda reunión (Roma 1987) 545

14. El diálogo con el hinduismo 554
1. Naturaleza del hinduismo 554
2. Hinduismo popular y neo-hinduismo 557
3. Hinduismo y cristianismo 558
4. Hacia un posible y fructuoso diálogo 560
5. Hacia el diálogo cristiano-hindú 562

15. El diálogo con el budismo 571
1. Transformaciones sucesivas del budismo 574
2. Difusión progresiva del budismo 576
3. ¿Es posible su cristianización? 577
4. Hacia un diálogo cristiano-budista 577
a) En Thailandia 577
b) En Laos 582
c) En Sri Lanka 583

16. El diálogo con las religiones tradicionales africanas 587
1. El bantuismo 587

a) Rasgos comunes 588
b) ¿Habrá posibilidad de integración en el cristianismo?. 589
2. Las otras religiones primitivas 590
3. La Santa Sede y las religiones tradicionales africanas. 592
4. Preparándose para el diálogo 596
a) La preocupación en la jerarquía africana 596
b) Los diversos coloquios católicos 598
• Abidján (julio 1974) 598
• Kampala (agosto 1974) 599
• Yaoundé (julio 1976) 599
• Kinshasa (enero 1978) 601
• Yaoundé (septiembre 1978) 603
• Kinshasa (1986) 604
5. Ultimas reflexiones 605
6. Carta del Secretariado al episcopado africano (1988) 607

V
EL DIALOGO ECUMENICO

17. El diálogo con los ecumenistas 617
1. La postura rígida inicial 619
2. Progresiva suavización de esta postura 621
3. El decreto de ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) 624
4. ¿Integración, o sola colaboración? 627
5. Por la vía de la colaboración 630
a) En el Comité Central 631
b) En el Grupo Mixto de Trabajo 631
c) Con Fe y Constitución 634
d) Con Vida y Acción (Iglesia y Sociedad) 638
• La SODEPAX 640
e) Con el Consejo Internacional de Misiones 641
• En el decreto *Ad gentes* 641
• En el *Unitatis Redintegratio* 643

18. El diálogo con los ortodoxos 647
1. Antecedentes del actual diálogo oficial 647
2. Necesidad de este diálogo 651
3. Los diálogos bilaterales 654
a) Con las Iglesias precalcedonenses 655
• Con cada Iglesia precalcedonense en particular 655
• Diálogo con el conjunto de Iglesias precalcedonenses 658
b) Con las Iglesias ortodoxas (bizantino-eslavas) 660
• Contactos con las Iglesias ortodoxas particulares 661
• Con el conjunto de la ortodoxia, en diálogo oficial. 670

19. El diálogo con los protestantes 674
1. Con los anglicanos 674
a) Primeros contactos 675
b) Una Comisión Mixta Preparatoria 676
c) La Comisión Mixta Internacional (ARCIC I, 1970) ... 677
d) Visita de Juan Pablo II a Gran Bretaña 682
e) La nueva Comisión Internacional Mixta (ARCIC II). 683
2. Con los metodistas 687
a) La Comisión Mixta Católico-Metodista (1972) 689
b) Las dos últimas etapas 689
3. Con los luteranos 690
a) Antecedentes inmediatos 690
b) El primer Grupo Mixto de Trabajo 691
c) La Comisión Internacional Mixta 694
4. Con los reformados 697
a) El Grupo Mixto de Trabajo 698
b) Nuevo ciclo de conversaciones 698
5. Con los discípulos de Cristo 699
a) Primer ciclo de conversaciones 699
b) Segundo ciclo 701
6. Con los bautistas 702
7. Con los vétero-católicos 703
• El diálogo a nivel de las tres naciones conjuntamente.... 704
8. Con los pentecostales 705

VI

LA *REDEMPTORIS MISSIO* DE JUAN PABLO II (7-12-1990)

1. Reflexiones generales sobre la encíclica 711
2. Breve resumen de la encíclica 716
a) Jesucristo, único salvador 717
b) El reino de Dios 718
c) El Espíritu Santo, protagonista de la misión 720
d) Los inmensos horizontes de la misión «ad gentes» 720
e) Los caminos de la misión 721
f) Responsables y agentes de la pastoral misionera 723
g) La cooperación en la actividad misionera 725
h) La espiritualidad misionera 725

Indice alfabético personal 727

MISIONOLOGIA

(El plan general de nuestra obra)

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. Problemas introductorios
2. Ciencias auxiliares

} en un mismo volumen. Santander 1961, 560 p. (agotado)

3. Misionología bibliográfica, 2 vols.
   I. Parte doctrinal. Santander 1965, 944 p. (agotado).
   II. Parte histórica. Santander 1965, 1.250 p. (agotado).

II. MISIONOLOGIA DOCTRINAL

4. Teología bíblico-patrística de las misiones. Santander 1962, 242 p. (agotado).
5. Teología sistemática de la misión. Estella 1991, 754 p. (este volumen propio).
6. Teología dogmática misional, con el título de *Salvación y paganismo*. Santander 1960, 756 p. (agotado).

III. MISIONOLOGIA JURIDICO-PRACTICA

7. Derecho misional. Santander 1962, 590 p. (agotado).
8. Teología moral misionera (sin publicar).
9. Teología pastoral misionera (sin publicar).
10. Adaptación misionera. Bilbao 1958, 620 p. (agotado).

IV. MISIONOLOGIA DESCRIPTIVA

11. Historia de las misiones
12. Misionología y estadística misional

} en un mismo tomo. Valencia 1978, 726 p.